This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Ge 2.56

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE FUND GIVEN
IN MEMORY OF
GEORGE SILSBEE HALE
AND
ELLEN SEVER HALE

Die

Weisheit des Empedocles

nach ihren Quellen und deren Auslegung

philosophisch bearbeitet,

nebst einer metrischen Uebersetzung der noch vorhandenen Stellen

seines Lehrgedichts

über

die Natur und die Läuterungen,

so wie

seiner Epigramme,

von

Dr. Bernhard Heinrich Carl Lommatzsch,
Conrector am köllnischen Gymnasium zu Berlin.

Berlin, 1830.
Bei G. Reimer.

Gg 2.56

HARVARD COLLEGE
JAN 5 1925
LIBRARY
Hale fund

Vorrede.

Die philosophische Wissenschaft unserer Zeit hat sich wieder mit freundlicherem Sinne und einer gerechteren Würdigung zu den so regen, tief greifenden Forschungen der Denker des Alterthums hinüber gewandt, theils um sich darin eines verwandten geistigen Lebens zu erfreuen, theils auch um von ihnen zu lernen, und die Entfaltung der menschlichen Denkkraft im Grofsen zu überschauen. Daher mufste manche Ansicht der Alten eine andere Fas-

sung gewinnen, mancher Schatten, der sie deckte, sich wieder in heiterem Lichte erhellen, denn es war jetzt nicht allein das Wort, an dem man hing, sondern es war der lebendige Geist, nach dem man spähte, den man in seinen geheimen Tiefen zu belauschen bemüht war. So sind manche treffliche Monographien und zusammenhängendere Darstellungen einzelner philosophischen Systeme des Alterthumes hervorgegangen, die von einem engern philosophischen Gesichtspunct aus unmöglich hätten geleistet werden können. Aber diejenigen, die in diesem Gebiete gearbeitet haben, wissen es selbst am Besten, wie viel noch darauf zu bauen ist. Möge daher auch der Beitrag des Verfassers, den er hier bietet, nicht unwillkommen und zwecklos erscheinen. Zwar

besitzen wir schon über Empedocles Ansichten eine sehr vollständige Zusammenstellung von Sturz, die noch aufser andern von Peyron ergänzt und berichtigt ist; allein so verdienstlich sie auch bleibt, und so viel ihr der Verfasser verdankt, so ist es doch nur erst die Bearbeitung des Philologen, die darin anerkannt werden mufs; in welcher Hinsicht auch überhaupt gerade über Empedocles recht viel Treffliches geleistet ward. Die neuern philosophischen Bearbeitungen des empedocleischen Systems dagegen sind nur kurze, zum Theil selbst unbegründete Zusammenstellungen seiner Wissenschaft, und versagen sich auch deshalb die Absicht, das treue, lebendige Bild seines Wissens zur Anschauung zu bringen, dabei ist ihr Gesichtspunct allein der rein

philosophische; und doch erregt gerade Empedocles ein vielseitigeres Interesse, da auch der Naturforscher und der Arzt ihn zu den Ihrigen zählen, und manches genialen Blickes werth achten. Auch ihnen sey daher, wie allen Freunden empedocleischer Weisheit diese schriftliche Gabe des Verfassers in Liebe gewidmet.

Uebersicht des Inhalts.

A. Einleitung: über Empedocles und seinen Werth als Denker, S. 1.

B. Die Weisheit des Empedocles. S. 42.

I. Von dem Seyn, Werden und Daseyn (unter dem Gesichtspunct des Absoluten,) ebend.

1) Feststellung ihrer Eigenthümlichkeit, ebend.

2) Des Daseyns Realität und Erscheinung, und seine Beurtheilung nach Wahrheit und Schein. S. 52.

3) Raum und Zeit, ihrem Seyn, Werden und Daseyn nach, S. 56.

4) Gesetzmäfsigkeit des Seyns, Werdens und Daseyns. S. 65.

5) Kräfte, die das Seyn, Werden und Daseyn erregen, S. 72.

a) Das Gesetz dieser Erregung als Lösung und Einigung des Gegensatzes, ebend.

b) Vollendung des Begriffes vom Absoluten, S. 75.

II. Von den Wesen und der Welt, als Schauplatz ihres Daseyns, S. 86.

1) Von den Wesen und ihrem Stufengange, ebend.

2) Von der Erkenntnifs, welche den Einzelwesen beiwohnt, S. 103.

3) Von der Welt als Schauplatz der Wesen, ihrem Gegensatz und ihren Principien nach, S. 127.
4) Von der Liebe und dem Eifer, als Bildungskräften der Welt und ihrer Erscheinungen, S. 138.
5) Ueber die Weltseele, S. 168.
6) Ueber die Einzeldinge als Gebilde der Weltprincipien, ihrem Bestand und Mischungsverhältnissen nach, S. 172.
7) Von den Raum und Zeitverhältnissen der Einzeldinge, 197.
8) Ueber das Leben der Wesen und seine Erscheinungen, (Zeugung, Athmung, Umlauf des Blutes, Schlaf und Tod,) S. 203.

III. Von den Läuterungen. S. 229.

IV. Anhang. 1) Von der philosophischen Bedeutung der Zahlen und ihrer Anwendung auf die Betrachtung der Natur, S. 239.
2) Tafel der bei Empedocles vorkommenden Gegensätze, S. 252.
3) Anordnung der Fragmente selbst, S. 253.

C. Die Dichtungen des Empedocles, S. 265.

Die

Weisheit des Empedocles.

Die Weisheit des Empedocles.

Einleitung.

Ueber Empedocles selbst und seinen Werth als Denker.

Wie die Trümmern alter Herrlichkeit im Wiederschein der späteren Tage leuchten uns die Ueberreste empedocleischer Weisheit entgegen aus ferner, längst entschwundner Zeit. Vielfachem Urtheil dahin gegeben im Wechsellauf menschlicher Einsicht, haben sie doch stets, wie auch jene zu thun gewohnt, dem unbefangen Betrachtenden einen ernsten würdigen Eindruck hinterlassen, und mit Recht. Denn mag sie die ziehende Wolke des Neides dunkler schatten, oder der volle Glanz des Tages mächtiger fassen, ein grofser gewaltiger Geist redet aus ihnen. Wenn es wahr ist, was Empedocles selbst sagt, dafs Gleiches das Gleiche erkenne, so können wir uns jedoch nicht wundern, warum gerade Aristoteles in seiner leicht allzuschulgerechten Weisheit ihn am wenigsten verstehen mochte, ja selbst ihm offenbar unrecht that, wie seine ältern Ausleger schon bemerken. Mit Bewunderung und Ehrfurcht sahe die Mitwelt in Empedocles einen Seher, einen Weisen voll

tiefer Einsicht in die Kräfte der Natur und mächtig ihres Gebrauchs, und Aristoteles, so grofs und eigenthümlich er auch als Denker dasteht, die Ideale des Plato, des Socrates geheime Stimme, die Harmonie des Pythagoras, der ahnungsreiche Natursinn des Volks haben in seiner Seele nie gewohnt; wie sollte er des Empedocles begeistertes Wort nur haben ertragen können. Schon die Form der Darstellung störte ihn, wie sich daraus ergiebt, dafs er mehrfach bei Widerlegung des Empedocles hinzufügt, nachdem er die Richtigkeit seiner Behauptung abgewiesen, „wofern es nicht dichterisch zu verstehen." Aber dies ist, angewandt auf die Sachen, und nicht auf die Einkleidung derselben im Wort beschränkt, ein Mifsverständnifs über Empedocles, welches wir, da es auch später sich vorfindet, aus tieferer Begründung zu heben versuchen wollen.

Es ist nicht zu läugnen, dafs Empedocles dichterisch erscheint, denn seine Rede ist an das Versmaas gebunden, seine Lehre tritt, so weit die Bruchstücke reichen, in spruchreicher, lebendiger und selbst bildlicher Zusammenstellung hervor, und auch wir sind gar sehr geneigt, nach moderner Ansicht ein Lehrgedicht, als welches sich jene Bruchstücke kund geben, weil sich die logisch strenge Darstellung darin verhüllt, auch in den Sachen leicht für mehr dichterisch als wahr zu betrachten. Indefs scheint mir das wahre Lehrgedicht in seiner ursprünglichen Entstehung nicht von dem Zustande des dichtenden Denkers, oder wenn man will auch des denkenden Dichters, sondern von dem des Sehers auszugehn, als welcher von höherer Seelenstimmung ergriffen, die dichterische Begeistrung nur vom weit überlegenen Standpuncte aus in seinen Kreis aufnimmt, statt von ihr selbst hingerissen oder verwickelt zu werden. — Der Seher schaut seiner Seits dasjenige, was sich ihm

vorstellt, unmittelbar durch den allgemeinen innern Sinn, ich möchte lieber sagen, den geistigen Ursinn, und seine Wahrnehmung hat daher dies gemein mit den Wahrnehmungen der äufsern Sinne, dafs sie auf eine unmittelbar bestimmte Thatsache der Darstellung gegründet ist, nur dafs das, was sich ihm darstellt, nicht zunächst ein Aeufseres der Erscheinung ist, sondern dafs ihm vielmehr die innerste Eigenthümlichkeit der Dinge dynamisch entgegentritt, und selbe durch die gesteigerte Empfänglichkeit des Wahrnehmenden als solche tief aufgefafst wird. Die Anschauung des Sehers bedarf daher auch, da sie so innig und tief greifend ist, eine grofse Sammlung und Läuterung seiner selbst; theils um die Zerstreuungen fern zu halten, welche, entweder von Aufsen hergekommen, durch ihre Oberflächlichkeit den Geist äufserlich machen, oder, durch ein unregelmäfsiges Spiel der eignen geistigen Kräfte, wie besonders durch aufgeregte Einbildungskraft oder Leidenschaftlichkeit des Gemüths entstanden, den friedlichen Einklang des Innern hemmen oder aufheben; theils um in der innern geistigen Kraft überhaupt mehr und mehr zu erstarken; theils auch, indem er sich würdig zu machen strebt, das Tiefste zu erfassen, und er dies ohne göttlichen Willen, und sogar ohne göttliche Mittheilung nicht vermag, um durch sittliche Reinheit und Makellosigkeit des Lebens rein und makellos zu empfangen. Ja der Zustand des Sehers ist an sich selbst schon der Andacht und Erhebung im Göttlichen so befreundet, dafs dieser durch die innerste Nothwendigkeit getrieben wird, sich sittlich zu reinigen.

Deshalb kann es uns aber auch nicht befremden, wenn die alte esoterische Art Weisheit zu suchen, ihre Katharmen hat, denn sie gründete die tiefere Einsicht in das Wesen der Dinge auf den Zustand des Sehers, und wenn dieser Zustand auch nicht ganz

hervortrat, so konnte wenigstens die tiefe Sammlung des Gemüths, das Ahnungsreiche, zu dem er führt, fähig machen, tiefe Wahrheit tief zu ergründen, anhaltend so zu verfolgen und im Leben zu gestalten, statt daſs die blos dialectische Vorbildung zur Weisheit nur Blitze des Genius bei hellem, scharfem Verstande zuläſst, Goldkörner, welche aber aus vielem Sande gereinigt werden müssen. Auf obige Art tritt besonders die pythagoräische Schule der Weisen hervor, der sich Empedocles anschlieſst, und wenn sie sich gleich nicht in blos dialectischen Formen der Weisheit gefallen konnte, so war ihre Logik doch streng und gemessen, sonst würde sie nicht fähig gewesen seyn, die ernstesten wissenschaftlichen Entdeckungen so treffend zu machen und anzuwenden, so würdige Gesetzgeber zu erwecken, und Männer von solchem Character hervorzubringen, wie wir von ihr kennen, und schon in dem einen Epaminondas allein bewundern müſsten.

Die pythagoräische Schule hat übrigens in ihren esoterischen Mittheilungen, so weit wir sie kennen, dies mit den Mittheilungen der Seher gemein, daſs sie ihre Lehren in dichterisches Gewand hüllt; der Meister hatte es so begonnen, und er muſs selbst in diesem Zustande gewesen seyn, wie wenigstens aus mancherlei Bemerkungen der Alten über ihn, den einzelnen Anführungen seiner Lebensbeschreiber und aus den Worten des Empedocles selbst, seines nächsten Zeitgenossen hervorgeht, wenn er von Pythagoras sagt (Epigr. 1):

»War da unter jenen ein Mann Hochheiliges kundig,
»Der den mächtigsten Schatz in seinem Busen bewahrte,
»Mannigfaltigen Werken, die weise, besonders befreundet;
»Denn wenn er einmal hatte sich ganz im Busen gereget [a]),

---

a) πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσι.

»Leichtlich schauet' er dann ein jedes von allem was da ist [b],
»Sey es in zehn auch wohl und in zwanzig der Menschensonen.«

Das Dichterische nun aber scheint sich mir so mit dem Zustande des Sehers zu verknüpfen, — wenigstens trägt das sogenannte Hellsehn, ein Zustand der mit jenem der Seher auf einzelnen Höhen der Erscheinung gewifs nahe verwandt ist, solchen Character, wie ich mehrfach mich zu überzeugen Gelegenheit fand, und es für psychische Wissenschaft ernster zu thun mich verpflichtet fühlte. — Der Seher ist in den Augenblicken des Sehens in sehr gesteigerter Stimmung; aber empfangend, nicht wie der Dichter, selbst schaffen wollend, wendet er sich dem Kreise der Vorstellungen zu, die ihn ergreifen werden; dynamisch ist das Spiel dieser Vorstellungen, er tritt in innige lebendige Wechselwirkung mit ihnen; die tiefe Harmonie des Weltalls, gesetzvolle Ordnung, Weisheit und hohes Leben stellt sich ihm dar, in aller Fülle der Thatkraft, verbunden mit einem reizenden Wechsel der Form von dem eigentlich Schönen zu dem Erhabnen, und herab wieder zu dem Grauenerregenden hin, lebendig, fast möcht' ich sagen, wesentlich sich ihm mittheilend, er wird übermächtig ergriffen, seine Begeisterung will überschwenglich werden in diesem aufgeschlossenen Spiel der Tiefen des Daseyns, da bildet die eigne Natur wohlthätig erhaltend den Gegensatz, das rhythmisch gebundne Wort legt der sich entfesselnden Begeistrung den schützenden Zügel an, die Phantasie mufs dabei zur Verkörperung ihre Bilder, besonders Symbole liefern, (denn diese treten hier am bedeutendsten und gewöhnlichsten hervor,) und so entgleitet ganz unwillkührlich in mannigfaltigen Rhythmen dichterisch und melodisch schön gezügelt die allzufreie kühne Be-

b) τῶν ὄντων πάντων λευσσειν ἔπιξα.

geistrung des Sehers, sich selbst in solchem Hervortreten mehr und mehr Beruhigung bringend. Aber da es Anschauung war, welche der Seher kund gab, deren Uebermacht ihn ergriff, so bleibt auch dies Streben wahr zu seyn, das heifst, das Geschaute möglichst so zu geben, wie es geschaut ward, in seiner dichterisch frei gewordnen Rede überwiegend, wie selbst in der Wahl des Bildlichen jener häufige Gebrauch des Sinnbildes (was doch stets nur ein treuer Spiegel des Gedanken zu seyn strebt), dieses offenbahr macht, der Stoff bleibt daher frei von Dichtung und nur die Form nimmt sie auf. Umgekehrt ist der Zustand des Dichters; zwar auch von irgend einem Eindruck begeistert und ergriffen, sey es nun dafs er diesen Eindruck suchte oder fand, hat für ihn diese begeisterte Bewegung das Eigenthümliche dafs er sie sich erst am Ton oder Bild und besonders am Wort hell macht und zu höherer Glut entzündet, frei schafft er sich daher oft seinen Ton, sein Bild, die Vorstellung die sein Wort ausspricht, weil solche Schöpfung durch ungewöhnliches Spiel die Flamme der Begeistrung nährt; deshalb wird aber auch von ihm die Wahrheit des Gegebnen minder beachtet, da er schöpferisch seinen Stoff beherrscht. So möchten wir deshalb wohl, wenn das Lehrgedicht nur entstehen könnte aus der Begeistrung eines sinnigen Dichters, Freiheiten, die der Wahrheit der Sache entgegen sind, in der Behandlung des Stoffs unbedingt voraussetzen und leicht vergönnen dürfen, wenn es uns unterhält, nicht minder möchten wir bei dem dichtenden Denker dergleichen voraussetzen dürfen, gerade darum weil ja sonst dem gewöhnlichen speculirenden Zustand des Denkers die bildliche Lebendigkeit des Dichters widerstrebt; wo sie aber hervortritt als seiner Wissenschaft selbst stark beigemischt, wie dies doch ein Lehrgedicht fordert, da halten wir dafür, dafs eine

solche Natur in sich selbst noch nicht genug klar geworden, gerade darum diese anschauliche Form ergriffen habe, um sich und andre zu verständigen, und daſs also leicht aus solcher Unklarheit eine Verwechselung vom Wahrheit und Schein in der Darstellung unterlaufen könne; oder wir nehmen an, der dichtende Denker wolle sich in seiner Wissenschaft dadurch nur den Unmündigern verständlich und genieſsbar machen. Aber fragen wir dann, wird sich in solchem Erzeugniſs eines Denkers der sich nur herabläſst dichterisch zu seyn, jener frische Pulsschlag der Begeisterung regen, welche es werth macht, in dem Gebiet geistiger Schöpfung auf dem Namen eines Gedichts als Werk des Genius Anspruch zu machen, wenn ihm der kühne Flug der Begeistrung fehlt? Anders steht hier das geflügelte Wort des Sehers da. Werk der Nothwendigkeit wird ihm das dichterische Wort, Friede bringend, inniger wieder verknüpfend mit sich und der Welt auſsen um ihn her, lieber lebenswarmer Naturlaut, tief ergreifend selbst durch jene innre Nothwendigkeit, wie das Erzeugniſs des Dichters wieder durch seine freie schöpferische Begeistrung uns hinreiſst; aber wenn blos dichtendes Denkerwort, nur ein unklares Bild in der Seele des Vernehmenden hinterläſst, so weckt vielmehr der Spruch des Sehers tiefen energischen Ernst in der Seele des Hörers, wie dagegen wieder des eigentlichen Dichters Satzung zur eignen schöpferischen Begeistrung entzündet; daher auch wenn ich die Menschen nach ihrer allgemein menschlichen Staffelfolge von oben her aufstellen und für den Seher und Dichter ihre rechte Naturstellung angeben sollte, ich unbedingt den Seher neben den Heroen an die Spitze der Menschheit stellen möchte, und ihnen sich anschlieſsend als nächste Folge aus ihnen den Weisen und den Dichter; fast so wie Empedocles selbst, nur statt

des Weisen überhaupt als edlen und heilbringenden Naturweisen den Arzt setzend, in seinen Katharmen singt (V. 46 ff.):

»Endlich aber auch Seher c) und Weihesänger d) und Aerzte
»So wie Fürsten des Kampfs e) sind da bei irdischen Menschen;
»Und von hier blühen sie wieder als Götter f) an Range die Besten.«

Die alte hellenische Entwicklung liefert uns ein Bild dieser Ansicht. Held und Seher, Dichter und Weiser schliefsen sich innig an einander an und erfüllen das Ethos der Entwicklungen ihres Volks, und wenn ich auch nicht den Empedocles als Seher aufstellen wollte, obgleich vielfach dies im Alterthume von ihm gesagt und geglaubt ward, und obgleich er dies selbst in den Katharmen von sich zu behaupten scheint, indem er sagt (V. 10 ff.):

Dafs er bei seinem Erscheinen in den Städten von Tausenden begrüfst werde,
»Diese der Weissagung bedürftige g), jene bei Krankheit
»Allerlei Art erforschen zu hören treffenden Zuspruch;«

als Naturweiser schliefst er sich immer jenen Altvordern der griechischen Entwicklungsperiode der Menschheit an, und wird uns auch dadurch als solcher klar, weil vielleicht niemand unter den griechischen Weisen so vielfach von den spätern griechischen Philosophen angeführt wird als gerade er, sey es als gewichtiger Stein des Anstofses, der gehoben werden müsse, um das eigne System zu begründen, oder auch mit Ehrfurcht genannt.

Auf alle Fälle dürfen wir aber nun von ihm den Vorwurf des Aristoteles zurückweisen, dafs auch wohl sein Stoff zum Theil dichterisch sey. Denn da sich die py-

c) μάντεις. — d) ὑμνοπόλοι. — e) πρόμοι. — f) θεοί. — g) μαντοσυνέων κεχρημένοι.

thagorische Weisheit wie vielfach bemerkt, mit der Einsicht der Seher verknüpft, ja da die damalige Zeit selbst den Empedocles einen Seher nennt, so dürfen wir, um nicht ungerecht zu seyn, doch so viel voraussetzen, dafs seine geistige Stimmung wenigstens nach jener Seite des Lebens sich hinneigte, und seine Einsicht vielfach aus ahnungsreicher Stimmung des Gemüths hervorbrach oder wenigstens so angeregt ward, und dafs es ihm von solcher Stimmung aus daran liegen mufste, so wahr wie möglich wieder zu geben, was er aus tiefer Anregung des Gemüths erfafste, dafs also seinerseits wenigstens die Absicht vorausgesetzt werden könne, den Gehalt seiner Einsicht nach bestem Wissen vorzulegen. Dafs aber sein dichterisch eingehülltes Wort auch ergreifend sey, und nicht wie einige zu behaupten versucht, eine trockne Nachahmung homerischer Redeweise, davon wird sich jeder leicht überzeugen, der es vorurtheilsfrei liefst. Was als poetische Form glauben machen könnte, es sey eine Täuschung, die auch in dem Stoffe liege, ist die Anwendung von Eigennamen zum Theil aus der griechischen Mythe selbst, nur dann in besondern Sinne gebraucht für Eigenschaften und Kräfte der Dinge; allein es beruht der Gebrauch solcher dichterischen Wendungen gerade auf dem Streben symbolisch zu werden, und gehört in so fern noch der Form an, überdem pflegten mehrfach die griechischen Denker die Namen ihrer Gottheiten allegorisch aufzufassen, und dies scheint zugleich auch bei Empedocles mit eingewirkt zu haben, um nämlich durch allegorische Anwendung solcher Namen auf seine Weise zugleich ohne weitere Erklärungen die alte Mythe in seiner Ansicht auszudeuten und ihren Eindruck zu verwischen. Auch Plutarch (Sympos. V, 8, D) erkennt in den dichterischen Wendungen des Empedocles eine tiefe Wahrheit an, indem er in

Beziehung auf die dichterisch hervortretenden Beiwörter die Empedocles braucht, bemerkt, daſs sie stets einen tiefen Sinn hätten (ἕκαστον ἐσίας τινὸς ἢ δυνάμεως δήλωμα ποιεῖντος). Daſs indeſs Empedocles sich bei Enthüllung seiner Ansichten nicht auch selbst hie und da getäuscht haben sollte, fällt mir keineswegs ein zu behaupten; da ich sogar durchaus der Meinung bin, daſs selbst der Seher sich im Einzelnen zu täuschen vermöge. Denn da derselbe einen bestimmten Gegenstand als Vorstellung gewahrt, so bleibt er als Seher wahr, so fern er treu wiedergiebt, was er sah, aber die Täuschung wird möglich, sobald er beginnt, das Gesehene zu beurtheilen, gerade so wie auch die äuſsere Sinnestäuschung optische, acustische u. s. w. nicht dadurch entsteht, daſs der jedesmal wahrnehmende Sinn unrichtig auffaſst, sondern dadurch, daſs der Verstand das Ueberlieferte unrichtig beurtheilt, besonders durch scheinbare Analogie zu voreilig verleitet. Weshalb auch wieder eine einfache Enthüllung dessen was der Seher schaute, für uns die Prüfung der Wahrheit leichter macht, als irgend eine nachher durch allerlei Gedankenwendungen und Folgerungen verwickelte Zusammenstellung des Gesehenen.

Ist nun aber, dürfte hier bemerkt werden, Täuschung möglich in dem Wahrnehmen des Sehers, so kann sie auch nicht bei demjenigen fehlen, ja sie wird vielleicht um so mehr solchen begleiten, der in seiner Weisheitsform sich nur ähnlich zu stimmen bemüht ist, vorherrschend aus Ahnung tiefere Wahrheiten seiner Wissenschaft zu ergründen versuchend; und wenn es sich so verhält, dann hat wohl die gewöhnliche Begründung der Weisheit aus dialectischer Speculation und den Axiomen des Denkens so wie der Erfahrung bei weitem gröſsern Werth für die Erkenntniſs der Wahrheit als solch überschwengliches

fast möchte, gesagt werden, absolutes Anschaun der Natur der Dinge. Allein wir müssen uns wohl vorsehn, allzu schnell über diese Angelegenheit abzusprechen, um so mehr da Seherwort und tief geahneter Spruch nicht selten das innerste Gemüth des Hörenden bewegt, und einen starken weit greifenden geistig weckenden Eindruck zurückläßt, bei dem Menschen von Bildung so gut wie bei dem einfachen Naturmenschen. Deshalb erwägen wir diese Bedenklichkeit etwas genauer.

Alles Denken, sofern es auf seinen Grundsätzen beruht, ist auf anschauliche Wahrnehmung gegründet, es giebt ein Erstes in der äußern Erfahrung oder in der innern befindlich, von dem es in seiner Erweisung ausgeht, und dieses Erste wird mit starker zwingender Gewalt sich aufdringen ohne vom Spiele der Reflexion abzuhängen, unmittelbar wahrgenommen, so zu sagen gradaus erfaßt, während anderes nur mittelbar erkannt wird; jene Art von Auffassung ist aber ihrer Unmittelbarkeit wegen, eine anschauliche zu nennen; und so hat das Denken keine andere Grundlage als das sinnliche Wahrnehmen oder auch das Wahrnehmen des Sehers, und die zwingende Autorität absoluter Naturkraft, nur geistiger oder körperlicher gehalten, nöthigt uns all unser Wissen mit einer Art wunderbaren Glaubens zu beginnen. Doch bei dem gewöhnlichen Gedankenlaufe wie der sinnlichen Erfahrung haben wir eine sichere Gewähr des irgend Behaupteten darin, daß wir im Stande sind es selbst nachzuerzeugen, durch vielfach geänderten Versuch es in sein rechtes Licht zu stellen, und so uns aus eigner Erfahrung von der Behauptung eines andern zu überzeugen. Dies aber vermag in Beziehung auf Seherwort nur zunächst ein Seher selbst, und ist dieser Zustand nicht allgemein, wenigstens nicht vorherrschend unter den Menschen, so wird von dieser Seite die Kunde des Sehers, wenn

sie nicht mit gewöhnlicher Erfahrung und Einsicht zusammentrifft, oder sich ihr nähert, nie auf Allgemeingültigkeit der Ueberzeugung Anspruch zu machen haben, und man wird eher geneigt seyn einiges Wohlwollen dafür höchstens als Sache des Geschmacks zu verzeihn, lieber jedoch als Aberwitz geistiger Ueberspannung allzumitleidig belächeln, oder selbst eine witzige Antithese daran laut werden lassen. Wollte man dies, wer mag es verargen; jedoch läfst auch der Gegenstand noch eine ernstere Betrachtung; zu denn es giebt allerdings noch einen Mafsstab aus dem gewöhnlichen Kreise des Wissens und der Erfahrung den wir dem Wissen des Sehers anlegen können, um seine Ansicht selbst für den gewöhnlichen Standpunct der Wissenschaft treffend und nützlich zu finden, nur dafs die Ueberzeugung die so ermittelt wird, lediglich durch länger andauernde Prüfung erst an Festigkeit gewinnen oder in Nichts zerfallen mufs; wovon könnte man aber, wenn man skeptisch seyn wollte, dies nicht am Ende noch sonst behaupten. Der Mafsstab, den ich meine, ist derselbige, den mehr vielleicht als jeder andre der Sternkundige für seine Wissenschaft anwendet. Er stellt nämlich eine Hypothese auf, ihre Aufgabe ist zunächst den Kreis seiner astronomischen Forschungen leicht und ganz zu umfassen, und ihre Wahrheit wird umgekehrt aus den Folgerungen die daraus treffend gezogen werden und ihrem Zusammentreffen mit den Thatsachen, die im Raume der Welten erfolgen, immer mehr beglaubigt, oder im Gegentheil vernichtet. Legen wir nun denselbigen Mafsstab an die Weisheit der Seher, betrachten wir sie nur zunächst als Hypothese, beobachten wir, ob sie leicht und umfassend die Erscheinungen und Tiefen des Lebens löse, bemerken wir ferner, ob sich starke Resultate für das Leben treffend daraus ableiten lassen, ob man etwas Tüchti-

ges damit vermöge, und ihre Wahrheit wird sich so entweder immer augenscheinlicher machen, oder immer unscheinbar zurücktreten; Ergebnisse, welche für den Freund der Wahrheit gleich rathsam seyn müssen, da er sich in beiden Fällen der Wahrheit selbst nähert. So die Sache von Seiten der Erfahrung zu prüfen ist übrigens nicht verschieden von dem, was der herrlichste aller Seher der göttliche Stifter unsrer Religion zur Prüfung der Göttlichkeit seiner Lehren fordert, wenn er sagt, so jemand meine Lehre thut, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott ist, oder ob ich von mir selber rede. — Indefs ist es nicht blos jenes zwiefache Maafs mit dem wir das Wort der Seher zu messen brauchen, sondern in einer Richtung ihrer Wahrheiten vermögen wir ihnen auch in das Gesicht zu folgen, und ihr Geist giebt Zeugnifs unsrem Geiste, dafs sie tiefe Wahrheit verkünden, dies ist nämlich die sittliche Richtung ihrer Weisheit. Der kurze treffende Sitten oder Gemeinspruch tönt tiefergreifend aus ihrem Munde, mächtiger treffend selbst durch das kurzgedrängte rhythmische Wort, das ihn zu beflügeln scheint und doch nur fester und inniger bindet; hier fühlen wir selbst mit dem Seher, denn die heilige sittliche Stimme in unsrem Innern wird wach als Zeuginn der Wahrheit für solches Wort, und ein tiefer ahnungsreicher Schauer der Wahrheit faſst uns bei seiner Rede. Gerade um solches Eindrucks willen bei solcher Allgemeingültigkeit der Wahrheit, würde gewifs auch die Aufstellung einer practischen Sittenlehre in ahnungsreicher Begeistrung aufgefafst, und im geflügelten markigen Wort des Dichters wiedergegeben eine wohl zu würdigende Behandlung seyn, neben jener leicht wissenschaftlich zu weit sich entfaltenden, in deren nicht selten mühevollen Deductionen wir uns verlieren, aber gerade darüber den Sinn für Pflicht

verflachen und ihren begeisterten Aufschwung lähmen, statt durch die Wissenschaft rasch, kräftig und siegreich für die Pflicht handeln zu lehren. Wir wissen, dafs die Pythagoräer im kurzen goldnen Spruch ihre Sitten und Lebenslehre aufstellten; die wenigen Trümmer, die wir davon besitzen, zeugen davon; wir wissen, dafs Lycurg der Göttliche, wie ihn das Orakel nennt, ebenfalls so seine Gesetze gab, und welchen Gehorsam, welche Thaten haben sie erzeugt; eben so neigt sich der südliche Orient seit uralter Zeit zu solcher wissenschaftlichen Auffassung überhaupt, weil dem ernsten ahnungsreichen feurigen Gemüth seiner Völker, die blose Speculation nicht genug Ergreifendes hat, und der Seher und seine Weisheit sind ihm ein nothwendiges Bedürfnifs seines geistigen Lebens. Dort hat daher auch das Seherwort immer seine Stätte gefunden, und einen Glauben an seine Wahrheit, welcher uns vielleicht selbst unmöglich zu glauben würde, wenn es nicht die Geschichte und Völkerbeschreibung bis in die neusten Zeiten herein bestätigte. Allein uns den lieber speculirenden Abendländern kann es nicht verdacht werden, wenn wir den Mafsstab orientalischer Ueberzeugung nicht an Empedocles Lehre legen, so sehr auch seine Lehren sich mit jenen des Orients begegnen, eben so wenig wie dafs sein eignes Volk diesseit und jenseit der adriatischen Flut, hingerissen von den grofsen Erfolgen seiner Kunst, ihn mit heiliger Scheu als einen göttlichen wunderbaren Mann mit Entzücken und Ehrfurcht begrüfste; aber es darf auch andrerseits uns nicht gegen ihn einnehmen, wie es manchen der von ihm schrieb, gegangen, sondern der oben genannte Mafsstab mag uns da, wo es wesentlich ist, zur Prüfung seiner Lehren dienen; und hier wage ich wenigstens soviel im Voraus zu behaupten, dafs keine erhabnere Ansicht von dem Wesen der Gottheit ge-

dacht werden kann, als Empedocles anspricht, dafs nicht leicht ein so geistiges, ja fast geisterhaftes Grundprincip aller Weltgestaltung gedacht werden mag als das seinige der Liebe und des Eifers; und dafs es ihm selbst bei den Ansichten, die er mittheilt, um Wahrheit zu thun war, sey es dafs er sein Eignes lehrt oder auch pythagorische Weisheit, darüber äufsert er sich selbst in einem der Bruchstücke seines Lehrgedichts über die Natur sagend (I, 23 ff.):

»Freunde ich weifs es also, dafs Wahrheit ist bei den Kunden,
»Die ich rede heraus; doch schwierig ist zu erregen
»Menschen, mit Mifsgunst selber, im Sinne des Glaubens Bewegung.«

Da schon Empedocles selbst in den obigen Worten die Schwierigkeit hervorhebt, die es habe, bei andern eine innige Ueberzeugung von seinen Lehren hervorzubringen, so können wir uns nicht wundern, wenn auch die Nachwelt ihn vielfach mifsverstand, und dies noch dazu hier ganz abgesehn von jener Mifsgunst, deren er gedenkt, deswegen weil zur Erregung des Neides mehr der lebendige Eindruck der Gegenwart gehören würde, oder mindestens noch eine Zeit, die einen so lebendigen Eindruck unmittelbar berührte, also die nächste Folgezeit. Diese Schwierigkeit des Verständnisses von den Ansichten des Empedocles kann auch durchaus nicht in der Dunkelheit der Redeweise liegen, die er gebrauchte, wenigstens ergiebt sich dies aus den Bruchstücken seiner Lehre eben so wenig, als daraus, dafs er ähnlich den Pythagoräern seine Ansicht von der Natur der Dinge durch das Wort hätte, wenn auch nur theilweise, verhüllen wollen. Denn während die Pythagoräer ihre Einsicht in die Natur der Dinge für fremden Sinn absichtlich mehr zu verhüllen pflegten, weshalb Pythagoras schon nur in dorischer Mundart zu schreiben verstattete, nicht weil es die in Sicilien übliche war, sondern weil sie neben dem Ehrwürdigen was sich in ihr

spiegle zugleich durch die Dunkelheiten, in die sie sich zu hüllen vermöge, auch die also vorgetragenen Lehren dunkler zu machen vermöge, so soll Empedocles sogar einer Stelle des Diog. Laert. VIII, 55. zufolge in seinen Schriften gerade das pythagorische System enthüllt haben, und selbst der Gebrauch der jonischen Mundart in seinen Gedichten mufste im Gegensatz zu der dorischen zur gröfseren Deutlichkeit beitragen, wie allerdings auch andrerseits dadurch die Rede in schönerem Gewande gefälliger dargestellt ward. Daher dürfen wir vielmehr voraussetzen, dafs Empedocles gerade die Absicht hatte, dem gewöhnlichen Verständnifs entgegen zu kommen, und das Unverständliche mufste vielmehr in den Ansichten selbst enthalten seyn, die so gut wie überhaupt auch die pythagoräischen jeder gewöhnlichen Ansicht von der Natur darum zu fern stehen mufsten, weil in solcher stets entweder zu sehr das Aeufsere erfafst wird, oder doch die Gegensätze zu starr vorwalten. An das Aeufsere hält sich besonders auch die Ansicht des Volks, bei allem Ahnungsreichen und Lebendigen von dem es in seiner Naturansicht auf Augenblicke erregt wird, es braucht Bild und Gleichnifs um die Sache zu fassen, und setzt Bild und Gleichnifs schnell an die Stelle der Sache, seine Ansicht ist metonymisch schon von Natur. Die Ansicht der Denker dagegen ist vielfach nur auf Gegensätze gerichtet gewesen, was eben bei Empedocles Ansichten nicht das Ursprüngliche ist. Nun stellt aber die blose Ansicht der Gegensätze bei der Natur der Dinge eine so starke Gränze auf zwischen Geist und Körper, dafs es unmöglich ist, aus einem Gebiet in das andre anders als nur sprungweise hinüber zu gelangen, wofern man sich nicht lieber dem Parallellauf prästabilirter Harmonie zu überlassen versucht wird. Die Ansicht des Empedocles dagegen beginnt mit der Einheit oder

sogar

sogar Einerleiheit aller Dinge, und von da aus erst ihre Gegensätze entwickelnd, weist sie in ihnen immer wieder die Einheit nach und hält sie darin gebunden. Daher kann es nicht befremden, wenn Ausleger, welche ganz in der antithetischen Ansicht standen, wie dies fast allgemein der Fall war, nur so viel in Empedocles Lehren sehen konnten, sehen mochten, als in ihr Lehrgebäude paſste; natürlich muſste dann alles, was auſserhalb solcher Gegenstellung liegt, entweder gewaltsam in diese Ansicht gezogen, oder eben so gewaltig verstossen werden; was schon Aristoteles Verfahren beweist, und so viele Urtheile nach ihm. Denn bald ward Empedocles Lehre deswegen als das Complement jonischer Naturweisheit angesehen, weil er, wie doch bei ihm nur in untergeordneter Sphäre gilt, aus den 4 Elementen die Dinge gestaltet, und so kam man schon mit seinem höhern Gegensatz der Liebe und des Eifers in Verlegenheit, ihm die rechte Stellung dabei anzuweisen, sollte man ihn über oder unterordnen, oder ihn beimischen, man half sich so gut man konnte; aber was er nun gar von der Einheit der Dinge sagte, durfte man hier nur als ein äuſserliches Ergebniſs jener Principien betrachten; bald wieder erfaſste man die Liebe und den Eifer als über jener Elementarstellung befindliches Princip der Dinge, aber auch in ihr konnte die Empedocleische Einheit keine höhere Stellung gewinnen. Bei aller Gewaltthätigkeit, die sich Aristoteles gegen Empedocles Lehren gestattet und schon sein alter Ausleger Simplicius anerkennt, selbst dem Empedocles gegen ihn Recht zu schaffen bemüht, ist doch wieder Aristoteles andrerseits gerecht genug, den tieferen Zusammenhang seiner Lehren anzuerkennen. So sagt er (metaphysic. 2, 4): „daſs Empedocles zwar den Eifer als Ursache der Zerstörung zu einem Urprincip feststelle, daſs aber nichts desto we-

niger auch dieser aus dem Einen hervorzugehen scheine. Denn alles Andere sey daraus, Gott ausgenommen. Denn wenn auch der Eifer in den Werken (ἐν τοῖς πράγμασιν) nicht eins sey, so sey doch alles Eins, wie er (Empedocles) sage.“ Jedoch läfst nun Aristoteles weiter unentschieden, was unter dem Einen zu denken sey; nur in einer andern Stelle (metaphys. 1. 4 coll. 10, 2) bemerkend, dafs Empedocles sage, dafs das Eine das Wesentliche (το ὄν) sey, und dafs er ihm darunter die Liebe zu meinen scheine; daher sie auch die Ursache sey des All-Einsseyn; und es tritt der Deutungsversuch des Aristoteles hier in ein noch helleres Licht, wenn man erwägt, wie äufserlich doch dagegen die Deutungsversuche Anderer seiner Zeit waren, von denen einige das Feuer, andere die Luft als jenes Eine und als das Wesentliche betrachteten, woraus alles entstanden, also bei ihrer Deutung und ihren Einigungsversuchen selbst durchaus nicht aus den gewöhnlichen Elementen herauskommen konnten. Weil nun aber gerade die neuere deutsche Art zu speculiren, seit Schelling und andern ihm befreundeten Denkern von dem Streben ausging, das All der Dinge in seinem Princip als identisch zu betrachten, und daraus erst die Dinge als in Gegensätze zerfallend anzusehen, in jenem Identischen das Absolute der Dinge, in diesen Gegensätzen aber und ihrem Folgespiel nur ein Relatives erkennend, ein Ephemer, möchte ich sagen, (und wenn es auch Myriaden der Zeit zählte), gegen das unendliche Maas absoluter Zeit, so scheint mir gerade durch solche Naturansicht auch für das leichtere Verständnifs der Naturweisheit des alten Empedocles gewonnen zu seyn, indem auch er von dem Identischen ausgeht, obgleich nicht nach der der körperlichen Seite der Dinge entlehnten, wenn auch dynamisch gedachten, und sodann in die natürliche Ent-

gegensetzung von Position und Negation der Dinge zerfallenden Ansicht; eben so wenig besteht das Identische bei ihm in einem Mittleren zwischen Geistigem und Körperlichen, in welchem sich dieses geeinigt, sondern sein System führt vielmehr auf den reinsten Spiritualismus, in welchem seine Identität liegt, und wovon erst das Körperliche ausgeht; und jenes Geistige selbst wieder hat in Liebe und Eifer seinen Gegensatz, und zwar einen Gegensatz des Innen und Aufsen, ein Inniges, durch die Liebe in sich Vereinigtes, und durch Eifer ein sich Entäufserndes werdend, wie sich bei den spätern ausführlichern Untersuchungen dieses Systems klar machen wird. Unter den Behauptungen der neuern Naturphilosophen haben mich die genialen Naturansichten Okens oft an Empedocles erinnert; denn sie stehen bei dem vielfachsten Unterschiede des Einzelnen, der aber nicht allein in der genauern, auf reichere Beobachtung gegründeten, und mehr geläuterten neueren Naturkenntnifs zu suchen ist, in so mannigfacher geistiger Berührung, dafs man sich unwillkührlich zu solcher Vergleichung gedrungen fühlt. Sogar einer der ersten Sätze in Okens Naturphilosophie, der ihm sehr gemifsdeutet ward, weshalb er sich auch später darüber rechtfertigte, sagend, dafs es bildlich zu verstehen sey, nämlich der Satz, „Gott ist eine Kugel“ findet sich auch bei Empedocles, und hat den Auslegern vielfachen Anstofs gegeben, indem man selbst bei einer äufserlicheren Auslegung davon hinwegsah, dafs auch die Pythagoräer Zahl und geometrisches Bild oft in tieferem Sinne zu nehmen gewohnt waren, so dafs bei ihnen das Aeufsere davon oft nur sinnbildliche Geltung hat. Nach Simplicius aber brauchte Empedocles diesen Ausdruck, weil die Kugel allein in ihrer Zusammenfügung den Eifer nicht in sich fafst, sondern vielmehr durch Liebe entsteht. Woll-

ten wir allein dies als Hieroglyphe schon so deuten, „Gott ist die Liebe“, welch ein tiefer, uns nicht fremder Sinn, läge darin.

Wenn übrigens Empedocles irgend einer Schule der alten Philosophen beigezählt werden soll, so bleibt es, wie es mir scheint, immer am Entsprechendsten, ihn nach alter Ansicht zu den Pythagoräern zu rechnen, mit denen er alle tiefern Sätze gemein hat, wie die Lehre von der Einheit und Vielheit, von Apoll als göttlichem Urprincip, seine Dämonologie, die Seelenwanderung und Läuterung; obwohl er auch das eleatische System nahe genug berührt, und deshalb von Heinr. Ritter (in seiner Abhandlung über ihn in Wolfs Analecten, Bd. 4.) den eleatischen Denkern beigezählt wird. Der in solchen Fällen sehr critisch zu Werke gehende Aristoteles scheint ihn jedoch als zu keiner Schule völlig gehörig zu betrachten, indem er ihn stets selbstständig unter dem eignen Namen aufführt; und wenigstens ist Empedocles in der Aufstellung des umfassenden Princips der Liebe selbstständig, indem er von ihr ausdrücklich sagt (I, 60):

»Welche mit Allem umschwingend, noch nie hat irgend gelehret
»Sterblich ein Mann.«

Sonst scheint auch sein Lob des Pythagoras, so wie die Erwähnung des Sohnes von diesem des Telauges (I. 2) seine Hinneigung zu Pythagoras Einsicht und zu den Seinigen nur noch mehr zu bestätigen, so wie jene Bemerkung bei Diog. Laert., dafs er Pythagoras Geheimlehren enthüllt habe.

So wie die Lehren des Empedocles zu mannigfachen Deutungen und Mifsverständnissen Anlafs gegeben haben, ist auch sein Leben mannigfach gedeutet und gemifsdeutet worden; da er jedoch in seinen Gedichten sich zuweilen auf sich selbst bezieht, und sich überhaupt bei ihm die Wissenschaft eng mit

dem Leben verknüpft, so ist es wichtig bei der Entwicklung seiner Lehre, eine gedrängte Uebersicht seines Lebens zum gründlichen Verständniſs seines Wissens hier noch vorauszuschicken, den glaubhaftesten Berichten gemäſs, welche uns das Alterthum darüber aufstellt; um so mehr, da ja die Eigenthümlichkeit des Weisen auch den Eindruck seiner Lehre leicht und unwillkührlich zu steigern vermag. Es haben aber die Alten vielfach dem Empedocles eine tiefere Einsicht zuerkannt; so wird er von Aristoteles der Naturkundige genannt, (ὁ φυσιολόγος, ὁ φυσικός), Ausdrücke, deren sich auch Athenäus, Dionysius von Halicarnaſs, Aelian, Plutarch, Cicero, Plinius und Eusebius bedienen; Sextus, Empiricus, Suidas und andere nennen ihn den Philosophen, Tzetzes nennt ihn den groſsen Philosophen, einen prophetischen Mann, Heraclides bei Diogenes Laërt. einen Seher (μάντις), Lucian den Weisen (ὁ σοφὸς), und auch sonst wird er geradezu mit Weglassung seines eigenen Namens der Agrigentinische Weise genannt, und seine Vaterstadt, das sicilische Agrigent, feierte ihn als solchen, wie aus einer Stelle der Katharmen hervorgeht, die wir später berühren wollen.

Der Anfang von Empedocles Leben ist nicht ohne Dunkelheiten, wie sein Ende. Darin stimmen zwar alle überein, daſs seine Vaterstadt Agrigent war, die reiche üppige Stadt, welche Empedocles selbst später, wie Diog. Laert. (8, 63) erwähnt, um solcher Ueppigkeit willen tadelte, sagend, „daſs die Agrigentiner so üppig lebten, als müſsten sie am andern Morgen sterben, und Häuser bauten, als würden sie ewiglich leben.“ Aber das ist ungewiſs, wer sein Vater war; Suidas nennt in Uebereinstimmung mit Timäus, Apollodor dem Grammatiker, Plutarch und Anderen den Meton als Vater unsres Empedocles;

Andere dagegen, wie Satyrus (beim Diog. Laert. 8, 53) einen gewissen Exainetos, ein Name, der von dem auch bei Suidas vorkommenden Xenetos, wie schon Sturz in seiner Schrift über Empedocles bemerkt, nicht verschieden zu seyn scheint. — Dafs ferner Empedocles Vater zu den Reichen der Stadt gehörte, scheint sich theils aus den nachherigen vielfachen Reisen des Empedocles, theils und noch mehr daraus zu ergeben, dafs er unentgeldlich heilte, und im Gegentheil auf eigene Kosten selbst Einzelnen, wie im Ganzen seinen Landsleuten grofse Wohlthaten erzeigte, ohne dafs sich eine sonstige Erwerbung der äufsern Mittel seiner Seits nachweisen liefse.

Die frühere Zeit von Empedocles Leben traf entweder mit den spätern Jahren des Pythagoras zusammen, wie Jamblichus (in vita Pythag. §. 104) bemerkt, oder mufs doch gewifs bald nachher gesetzt werden, wie sich aus dem Verse desselben zu ergeben scheint, welchen Diog. Laert. anführt, wo es heifst (I, 2):

»Du der Thean' und Pythagoras herrlicher Sprölsling Telauges,«

und wo er somit den Telauges als Pythagoras Erzeugten selbst anredet; und Diogenes Laert. bemerkt noch hierbei, dafs dieser Telauges von einigen als Empedocles Lehrer betrachtet werde; so wie er auch ausdrücklich sagt, Empedocles habe um die 84ste Olympiade gelebt, also um 446 vor Christo. Wenn nun auch nicht feststeht, dafs Telauges Empedocles Lehrer war, so stimmen doch viele, wie Athenäus, Gellius, Joh. Philoponus, Suidas (im Wort Athenäus), Philostratus (in vita Apollon.) und andere darin überein, dafs Empedocles sich pythagoräischer Weisheit ergab, während Timäus, Tzetzes und Andere sogar behaupten, er sey Pythagoras Schüler gewesen. Nach Theophrastus, Suidas und Simplicius soll er auch den Par-

menides gehört haben, und zwar wie beim Diogenes Laert. Alcidamas behauptet, zugleich mit dem Eleaten Zeno, und sich dann zu Anaxagoras und Pythagoras gewandt haben. Suidas behauptet übrigens, Empedocles sey, wie bekannt, des Archytas, also auch wieder eines Pythagoräers Schüler gewesen. Ferner schliefst sich Empedocles auch hierin dem Pythagoras und andern alten Weisen an, dafs er seine Bildung durch Reisen zu vollenden bemüht war, wobei er auch nach Suidas (im Acron) Athen besuchte; nach Plinius (H. N. 30, 1) und Philostratus (1. 2. p. 3) soll er, wie dies auch von Pythagoras erzählt wird, selbst von den Magiern Weisheit gesucht haben.

Nachdem so Empedocles den Kreislauf seiner Bildung sich selbst genügend vollendet hatte, tritt er in seinem Vaterland Sicilien wieder hervor, mit überlegner Einsicht das Wohl seiner Landsleute als Heilkundiger, und wirksamer Rathgeber in Sachen des Einzelnen wie des Staats voll Uneigennützigkeit und sorglicher Theilnahme schaffend und ordnend. Zu grofs und andauernd war die Ehrfurcht, die ihm zu Theil ward, zu bestimmt ist, wenn auch durch Bewunderung in ein magisches Licht gehüllt, die Angabe dessen was er leistete, als dafs wir ihm hier aus allzu peinlicher Ansicht seinen Ruhm zu sehr zu schmälern versucht seyn möchten. So wird von ihm gesagt, er habe den Wind zu erregen, den Wind zu zähmen vermocht, davon reden Diog. Laert., Suidas, Hesychius, Plutarch, Tzetzes, Eustathius, Clemens Alexandrinus und Andere, weshalb er bald *χαλινοπνέμας*, bald *ἀλεξάνεμος* nach ihren Aeufserungen genannt wird. Ebenfalls wird von ihm gesagt, er habe Todte wieder ins Leben gerufen. Ja, Empedocles behauptet in seinen Katharmen die Möglichkeit solcher Naturwirkungen selbst, auch das Hervorrufen und Wiederver-

scheuchen des Regens noch dazu fügend, indem er sagt: (V. 35 etc.)

»Welcherlei Mittel geworden ein Schirm vor Uebel und Alter
»Merke; da ich nur dir allein vollende dies Alles.
»Kraft unermüdlichen Windes du stillen wirst, der auf die Erde
»Stürmend mit seinem Wehen zu Grunde richtet das Saatfeld.
»Wiederum wenn du es wolltest, du bringst rückstrebenden Windshauch;
»Schaffest alsdann aus dem Schauer dem dunkelen günstige Trocknung
»Für die Menschen, und schaffest so auch aus Trockne des Sommers
»Baumernährende Güsse, Erfrischung in Sommerungsgluthen;
»Führst dann herauf aus dem Hades die Kraft des getilgeten Mannes.«

Aber es finden sich auch bestimmtere, gemessene Thatsachen in dem Leben des Empedocles, welche uns zeigen, wie er durch überlegnen Gebrauch gewöhnlicher Mittel grosse nützliche Natur-Veränderungen bewirkte. So erzählt Diodor der Ephesier bei Diog. Laert. (8, 70), dafs Empedocles den Einwohnern von Selinus ihre Stadt und Umgegend auf solche Weise gereinigt habe, indem sie wegen der schädlichen Ausdünstungen des vorbei fliefsenden und aus Wassermangel nicht selten versumpfenden Flusses an pestartigen Krankheiten litten, wie ihre Frauen an schweren Geburtswehen; und zwar habe er diesem Uebel dadurch abgeholfen, dafs er zwei nahe Flüfschen in das Bett dieses Flusses hinleitete, und so das Wasser desselben mehrte und versüfste. Dies Werk desselben erscheint überdem noch dadurch in einem um so freundlicheren Lichte, dafs er auf seine eignen Kosten dies Unternehmen ausführen liefs. Können wir uns dann wundern, wenn ihn die dortigen Einwohner in ihrer Verehrung selbst über das Menschliche stellten, und als er später ein Mal wieder dorthin kam, wie sie eben am Flufs gelagert Festmahl hielten, (wahrscheinlich zu Ehren jener glücklichen Veränderung alljährlich ein Dankfest auf solche Weise

feyernd), aus tiefer Bewegung der Dankbarkeit einmüthig sich alle bei seinem Anblick erhoben, ihm nicht wie einem Menschen, sondern wie einem ihrer Götter Huldigung und Andacht darbringen zu wollen, und dafs sie auch sonst jene That durch Denkmünzen zu verewigen suchten! Einen ähnlichen wichtigen Dienst leistete er seiner Vaterstadt Agrigent, wie Timaeus bei Diog. Laert. (8, 60) und Suidas (im W. ἄπνες) erwähnen. Denn da ein schädlicher Südwind durch sein heftiges Wehen Menschen und Gewächsen gleich verderblich ward, so hielt er ihn durch dagegen aufgestellte Eselshäute ab, die Höhen und die Stadt damit umstellend, nach Timäus mythisch geschmückter Angabe, den Wind in Schläuche fassend, nach Plutarch eine Bergschlucht gewahrend, durch welche jener Wind Verderben bringend eindrang, und diese gegen denselben verstopfend. Auch die Sage, dafs Empedocles Todte erweckt habe, wird von Hermippus beim Diog. Laert. 8, 69, auf einen bestimmten Fall geschichtlich bezogen, dessen auch Plinius und Origenes, so wie Galenus Erwähnung thun. Es wird nämlich erzählt, Empedocles habe die Panthea, eine Agrigentinerin, welche von den Aerzten schon als todt aufgegeben war, wieder in das Leben zurück gerufen. War dieser Scheintod nun eine Erstarrung des Herzens, oder ging er aus, wie Galenus dergleichen bei Frauen herzuleiten geneigt ist, von einer Störung der Mutter (ὑστέρας διαφορή) oder wie man es sonst ansehen mag, so steht doch so viel geschichtlich fest, dafs diese Herstellung grofses Aufsehen erregte, so dafs man sie aus übernatürlichen Kräften herzuleiten versucht war.

Wie Empedocles für das körperliche Gedeihen seiner Mitbürger gern und eifrig sorgte, so würkte er, und noch mehr für das Wohl des Staates; denn durch die besondere und allgemeine Heilkunde, die

er übte, Wohlthäter der ganzen Stadt, wie der einzelnen Einwohner derselben, ward er es noch mehr durch einen völlig uneigennützigen Gebrauch seines Vermögens, nicht blos ganz unentgeldlich heilend, sondern sich auch eine Freude daraus machend, die Unbemittelten zu unterstützen, und besonders den mittellosen Jungfrauen die häusliche Aussteuer spendend. Durch solches alles mufste er sich natürlich immer mehr die Liebe und Verehrung seiner Mitbürger erwerben, und dadurch ein Ansehen begründen, welches befähigte kräftig in die Verwaltung des Staates selbst einzugreifen, wozu ihm schon an sich als vermögendem Manne in einer Stadt, wo die Reichen herrschten, durch sein Besitzthum eine ursprüngliche Befugnifs nothwendig zustand. Hierzu kommt noch, dafs er die Gabe der Rede, welche in den ältern Staaten unerläfsliche Bedingung des Staatsmannes war, für seine Zeit in hohem Grade besafs; so nennt ihn Satyrus beim Diog. Laërt. (8, 58) einen ausgezeichneten Redekünstler (ῥήτορα ἄριστον) und Suidas bemerkt, dafs der berühmte Gorgias, der dann wieder dem Isocrates Lehrer ward, zu seinem Lehrer in dieser Kunst den Empedocles hatte.

So vorbereitet und gerüstet vermochte er auch nur allein den Plan durchzusetzen, den er hatte, und wodurch er als ächt pythagoräischer Ordner des Staats auftritt, sich nicht an die Spitze der Reichen zu stellen, wozu er durch seine Mittel an sich gehörte, sondern diese Aristocratie zu zähmen, und mit ihr die Ueppigkeit und das Sittenverderben der Stadt, dagegen die Freiheit und Gleichheit des Volks, dieses Flammenziel kühner Demagogen, und hohe Ideal menschenfreundlichen Strebens der erhabensten Weisen und edelsten Menschen aller Zeiten, fest zu begründen. Nicht Maasregeln der Gewalt waren es, die Empedocles zu solcher Ausführung zu Hülfe rief, sonst hätte er es nicht ab-

gelehnt, an die Spitze des Staats zu treten, wie seine Mitbürger ihn baten, sondern es waren dieselben Mittel, die ihm das persönliche Ansehen schuf, die Macht der Ueberzeugung durch menschenfreundliche That und durch weises Wort. So beschwichtigte er, wie die physischen Seuchen, auch die moralische des Aufruhrs unter seinen Mitbürgern, mäfsigte ihren Hang zur Ueppigkeit und Verschwendung, wenn er sie auch nie ganz auszurotten vermochte, und auf seinen Rath und durch sein Ansehn geschah es, dafs jener oberste Rath der tausend Vornehmen, die auf Lebenszeit herrschten, alle 3 Jahre sich lösen mufste, und dafs auch Männer des Volks und Männer aus dem Volke zum Besten desselben künftig ihren Antheil daran erhielten, durch welches Mittel er besonders die Gleichheit der Stände zu bewirken suchte; eben so veranlafste er eine regelmäfsigere Verwaltung des öffentlichen Schatzes. Ein Theil der Vornehmen der Stadt war selbst redlich genug, ihn in seinen Plänen zu unterstützen. Zu diesen scheinen auch diejenigen gehört zu haben, deren er in seinen Katharmen gedenkt, in einer Stelle, welche zugleich die ungemessene Ehrfurcht, die man damals weit umher für Empedocles hegte, deutlich ausspricht, dagegen aber auch, als seine eigenen Worte enthaltend, bei so Edlem und Grofsen, was wir an ihm gewahrten, zugleich durch den Anflug hoher Selbstgefälligkeit, der darin liegt, einen Schatten wieder auf Empedocles zu werfen scheint, den wir der Wahrheit zu Ehren nicht verschweigen, wohl aber näher zu beleuchten versuchen dürfen. Die Worte des Empedocles lauten so: (Katharm. V. 1. etc.)

»Freunde, die ihr bewohnet des gelblichen Acragas Hauptstadt
»Auf den Höhen der Burg, sich guter Werke beeifernd,
»(Frommgeweiheter Port für den Gast, unversuchet in Bosheit)
»Gruſs euch. Aber ein Gott, der selig, nicht mehr ereatbend

»Gelt' ich euch, von allen geehret, wie es sich zeiget,
»In Umhüllung der Opferbind' und von Kränzen des Festmahls.
»Wenn ich mit diesen gekommen hin zu den blühenden Städten,
»Werd' ich von Männern und Frauen gefeyert. Solcher da folgen
»Tausende, die ausfragen, wohin zum Heile der Richtsteig:
»Diese der Weissagung bedürftige, jene bei Krankheit
»Allerlei Art erforschen zu hören treffenden Zuspruch.« —

Schon Diogenes Laërtius, der auch diese Stelle erwähnt, bemerkt im Leben des Empedocles, dafs er für einen Gott habe gelten wollen, und dafs er dies selbst durch seine Kleidung und äufseres Benehmen bezweckt habe, ihn deshalb prahlerisch und selbstsüchtig (ἀλαζὼν und φίλαυτος) nennend; und der erste Eindruck des obigen Fragments ist unwillkührlich kein andrer, als der, es rühme sich darin Empedocles mit wohlgefälliger Eitelkeit seiner Vorzüge nur allzuvermessen. Doch müssen wir auch hier mehreres wohl erwägen, um gerecht oder wenigstens billig zu urtheilen. Denn zunächst haben wir es hier nur mit einem Fragment zu thun, welches aus seinem Zusammenhange genommen, leicht den ursprünglichen Sinn entstellen kann; mögen wir daher auch nach andern Ueberresten aus Empedocles Schriften fragen, die hier die eine oder die andere Ansicht noch mehr begründen könnten. Sehen wir in solcher Rücksicht auf eine andere Stelle der Katharmen, die beim Sextus Empiricus vorkömmt, welcher übrigens den Empedocles hierin selbst auf seine Weise zu rechtfertigen strebt, und wo es heifst: (V. 12 etc.)

»Doch was neig' ich mich dem, als grofse Sache beginnend,
»Wenn über Menschen ich stehe, den Sterblichen, Mordeserfüllten«, —

so möchte dieselbe nur bei dem ersten Ueberblick etwas entschuldigendes enthalten, bei genauerer Ansicht dagegen, könnten wir leicht denselben Hochmuth darin finden, dem wir zu entgehen hofften, wo nicht noch mehr, nur, dafs er sich hier in der um-

gekehrten Richtung kund gäbe, nämlich in der tiefen Verachtung der Menschen. Weiter aber ergiebt sich aus andern Stellen, dafs Empedocles nicht etwa blos sich, sondern überhaupt die Menschen als Götter ansah, die nur zur Büfsung ins Fleisch geboren seyen, von da wieder emporsteigend zu ihrem Wesen, wie wir Letzteres schon früher in einer Stelle beiläufig gesehen, wo es in der höchsten Staffelfolge der Menschen auf Erden bei ihm hiefs:

»Und hier blühen sie wieder als Götter an Range die Besten.«

Eben so heifst es am Schlufs der pythagoräischen goldnen Sprüche, in einer Stelle, welche Jamblichus nach Fabricius Behauptung dem Empedocles beilegt: (Kath. 44 etc.)

»Doch wenn den Leib verlassend zum freyen Aether Du kamest,
»Wirst unsterblicher Gott Du, seliger, nicht mehr ersterbend,«

wofür auch Empedocles in andern Stellen den Ausdruck Unsterblichkeit braucht. Wenn dann aber Empedocles dergleichen Götter Aeonen lang zur Büfsung ihrer Vergehen in das Fleisch herabgesendet werden läfst, und auf der andern Seite, wie später nachgewiesen werden soll, von einer alles gestaltenden und lenkenden Gottheit redet, so müssen wir endlich den Begriff der Götter gegen den des einen Gottes nur als relativ betrachten, und sie dürften schwerlich höher zu setzen seyn, als das, was wir unter Geistern, Engeln, Seligen oder Verklärten verstehen, welche ja auch schon in den alten orientalischen Religionslehren, die überhaupt mit Empedocles, wie mit Pythagoras Lehren mancherlei Verwandtes haben, zwischen Gott und Menschen und die übrige Welt gesetzt zu werden pflegen; eine Ansicht, auf die auch sonst die alten griechischen Geheimlehren hindeuten, und in welchem Sinne dann Plato das Wort δαίμων als das tiefer entsprechende hinstellt, in dem Begriffe dessel-

ben, dem gemäfs ihm solche Wesen zwischen dem Göttlichen und Menschlichen mitten inne stehen, die Vielgötterei der Alten philosophisch zu lösen, wozu ihm vielleicht selbst pythagoräische Lehren die Hand geboten haben. Sextus Empiricus seiner Seits suchte hier den Empedocles durch die pantheistische Ansicht zu rechtfertigen, indem er bemerkt, dafs, da Empedocles mit den Pythagoräern Gleiches durch Gleiches erkannt werden lasse, die Erkenntnifs der Gottheit aufser ihm das Bewufstseyn derselben auch als in ihm befindlich angeregt habe; wie allerdings den ältern Philosophen die Ansicht nicht fremd war, dafs die menschliche Seele ein Theil der Gottheit sey. Allein es scheint mir die oben erwähnte Ansicht deutlicher aus dem Systeme des Empedocles hervorzutreten. Auf alle Fälle mildert jedoch auch die pantheistische Ansicht den Anschein hochmüthiger Vermessenheit; denn so riesenhaft und losgerissen von allem gewöhnlichen Denken und Lebensverhältnissen diese letztere Ansicht erscheint, so war sie doch in den Individuen, die sie hegten, gerade am wenigsten zum Hochmuth hingewandt. Denn nehmen wir sie als entstanden von Seiten der Speculation, so liefert uns der höchst bescheidne Spinoza wenigstens als der wissenschaftlichste Koryphäe dieser Ansicht durchaus nicht den Beweis, dafs sie zu Hochmuth führe; betrachten wir auf der andern Seite den mystischen Pantheismus, und als Beispiele von denen, welche solcher Ansicht huldigen, die Sofis der Orientalen, so bietet uns zwar ihr Wort, Leben und Leiden Zustände von Entzückung und lebendiger Erregung dar, aber nicht nach Art derjenigen menschlichen Selbstgefälligkeit, die wir Hochmuth nennen, und zwar aus dem Grunde, weil sie dies wieder zum gewöhnlichen Selbst, und also von jenem Göttlichen hinwegführen würde, dem sie sich durch allerlei Läuterungen und Schmerzen

hinzugeben suchen. Ueberhaupt läfst es sich aus psychologischen Gründen nachweisen, dafs der Pantheismus, bei allem Irrigen, was er enthält, doch nicht Hochmuth, im Gegentheil vielmehr den Ausdruck der Bescheidenheit hervorbringen müsse. Denn wie gerade diejenigen unter den Menschen, welche im vollen Bewufstseyn oder Gefühl weit überlegner ihnen eigener Kraft so weit frei geworden sind, dafs sie nun ganz in der Kraft stehn, lieber wirken als die Wirkung abmessen, ja nun auch weit mehr das Spiel allgewaltiger Kraft im Leben und der Natur wesentlich verstehen, sie nach ihrer Allgewalt würdigen und anerkennen, und deshalb zwar freudig und vorherrschend die grofsen Wechselwirkungen der Kraft überhaupt suchen, weil es ihnen einen erhabnen Eindruck gewährt, gegen so Ueberlegnes in die Schranke zu treten, aber doch auch leicht durch die fortgesetzte Thätigkeit wissen, wie bald selbst gewaltige Kraft zertrümmert werden könne, und deshalb zur Bescheidenheit neigen, eben so geht es auch den pantheistischen Bestrebungen. Der mystische Pantheist sucht, den absoluten Urgrund alles Seyns auch in sich energisch wahrnehmend, ihn jedoch unendlich ehrend oder schauend, sich immer tiefer in solchen hineinzufühlen, hineinzuschauen, hineinzuleben, und er kann deshalb, da er von seiner Einzelheit aus in das Unendliche einstrebt, nur dadurch immer mehr zu diesem absoluten Gefühl des Allgöttlichen gelangen, dafs er als Einzelheit dem Allgemeinen erliegt, und davon fortgerissen wird; daher wird in dieser Richtung zwar der Demuth Raum geben, aber er macht auch sonst weiter keine Ansprüche, es genügt ihm, was er erfafst hat, ohne sich um andres zu kümmern. Aber freilich kann dieser Zustand nie mehr als nur die äufsern Zeichen der Bescheidenheit an sich tragen, denn das Gefühl der Abhängigkeit so wie der eignen

Schwäche oder Beschränktheit der Kraft, welches in der Bescheidenheit liegt, hat ja noch einen Gegensatz in sich, während andernseits die Gemüthsstimmung des mystischen Pantheisten den Gegensatz zu heben bemüht ist, nur in der Richtung zum Absoluten hin befindlich, und sich in diesem aufzulösen strebend und dort seine Ausgleichung findend. Hochmuth wird aber hier dann nur erst wieder beginnen, wenn er das Absolute lediglich in sich selbst setzte, und dagegen alle Vereinzelung nur aufser sich umher; weil hier erst wieder das Mafs des hoch Uebergeordneten und des tief Untergeordneten von ihm und zu seinem Vortheil so wie zum Nachtheile alles Uebrigen eintreten würde bei einer nun wieder beginnenden Abschätzung des Werthes der Dinge um ihn her; allein dieser letztere Zustand des Lebens, diese völlige Polversetzung der Ansicht würde nicht dem Mystiker, oder ich möchte sagen, Entrückten, sondern vielmehr nur dem Verrückten beigelegt werden müssen. Eben so wenig scheint mir bei dem speculativen Pantheisten der Hochmuth, psychologisch betrachtet, möglich; denn da der speculative Pantheist weitumher aus sich heraus seine Speculation wendet, (so wie dagegen der mystische Pantheist, sich vom aufser ihm Befindlichen wegwendend, nach Innen sich senkte,) so mufs er auch alles um ihn her in der Ansicht des Allgöttlichen betrachten, folglich auf gleiche Höhe der Ansicht hinstellen, bei welcher Art zu betrachten, gewifs kein Hochmuth eintreten kann; um so mehr da wir bei der Speculation zugleich das Streben nach Consequenz und Klarheit der Betrachtung voraussetzen dürfen, und da doch auch alles umher nach der Ansicht des Allgöttlichen nothwendig gemessen werden mufs; daher möchte so viel eher eine Hinneigung zur Bescheidenheit erweckt werden. Denn da bei der vollständig wissenschaftlichen Betrachtung durchaus auch die Beurtheilung

nach

nach Gegensätzen hervortritt, und so die eigne Individualität zu der übrigen Gesammtheit sich wie die Einzelheit zur Vielheit obgleich dieselbe ergänzend verhält, so darf der consequente Denker sich so nur als einen ergänzenden Theil des Göttlichen ansehn, welches überall umher ihn umgiebt, und wie klein wäre dieser ergänzende Theil seiner Einzelheit zu der grofsen Gesammtheit um ihn her; — ein Gedanke auf welchen er doch nothwendig und immer vom neuen durch seine Speculation geführt werden mufs. Es darf indefs hier die Möglichkeit nicht umgangen werden, philosophische Pantheisten voll Hochmuth zu denken, aber sie werden nur eine Abart derselben seyn, das heifst, nicht Leute, die ernstlich nach Ueberzeugung und Wahrheit streben, und deshalb auch selbst den Schein, wenn er ihnen als Wesen sich kund giebt, wahr und mit Ueberzeugung gerade so ergreifen, sondern solche, welchen es nur darum zu thun ist, durch ein sonderbares philosophisches Gebäu Aufsehen zu erregen, oder ihre Ueberlegenheit im Denken zu zeigen, statt aus vollem Ernst die Sache genauer zu ergreifen; sie dürfen daher in unserer Erörterung füglich übergangen werden, da es sich nicht um den Schein, sondern um die Sache selbst dabei handelt. So würden wir im letzteren Falle auch dem Empedocles, wie seinem freundlichen Vertreter gegen Aristoteles, dem Sextus Empiricus gewifs unrecht thun, wenn wir, schlimmer wie seine heftigsten Gegner, ihn als Philosophen zum Schein ansehn, und letzterem seine eignen rechtfertigenden Worte über Empedocles so arg verkehren wollten, da er vielmehr jene pantheistische Ansicht sogar aus älterer Weisheit zu begründen bemüht ist. Uebrigens wenn wir gleich unsre Ansicht von der des Sextus Empiricus über den erörterten Fall, wie bereits dargethan, geschieden haben, da sich des Sex-

tus Ansicht nicht klar genug aus Empedocles Fragmenten feststellt, so wird doch jedenfalls bei den angegebenen Ausdeutungen der Flecken des Hochmuths sehr gemindert, ob aber ganz, — überlassen wir der eignen Beurtheilung und dem eignen Gefühl der Leser; um so mehr, da selbst die auffallende Kleidung auf welche jene obigen Verse deuten, den Eindruck des Eiteln zu verstärken scheinen. Denn (wie auch Aelian und Diogenes Laert. erzählen, so pflegte Empedocles in langem Purpurgewand, das Haupt mit goldenem oder purpurnen Stirnband oder mit Kränzen umwunden und einen delphischen Kranz in der Hand tragend, (oder, wie Suidas es ausdeutet, Zweige mit wollenen Bändern umwunden), den Fuſs in amycläische Erzprangende Sandalen gefügt einherzugehen; eine Kleidung, die zwar ihrer Form nach als priesterliche nicht auffallen kann, wohl aber durch ihre Pracht, um so mehr, da sich die Pythagoräer dagegen nur in ein einfaches, weiſses, herabhängendes Gewand zu kleiden pflegten. Wollte vielleicht Empedocles sie dadurch verbessern, wollte er sich mehr als priesterlich, wollte er sich dem Apollo ähnlich kleiden, wollte er nur dadurch Gelegenheit finden, einen noch imponirenderen Eindruck auf die Menge zu machen, um so ihr noch nützlicher werden zu können, oder lag etwas Geheimniſsvolles darinne, denn auch der ägyptische Priester brauchte den Lorbeerzweig zur Schwichtigung von Krankheiten, und nach Moses Verordnung ward auch die rothfarbige Wolle bei den Israeliten als besonderes Mittel zu allerlei Reinigungen angewandt —)? Da indeſs über diese Kleidungsart weder in Empedocles Fragmenten, noch sonst bei seinen Auslegern, so weit mir bekannt, etwas bestimmt als Grund hervortritt, so muſs auch das Urtheil darüber ungewiſs bleiben.

Wurde nun aber Empedocles wirklich durch allzugrofse Huldigung, die ihm zu Theil ward, eitel und hochmüthig, so ward ihm auch wieder Gelegenheit genug, abzubüfsen, worinn er noch schwach war, und jener ehrfurchtsvolle freundliche Eindruck und der daraus folgende Einfluſs, den er in seiner Vaterstadt erreicht hatte, blieb ihm nicht ungetrübt, wie gerade auch die edelsten Bemühungen der Pythagoräer um das Wohl der Staaten mehrfach solchen Lohn empfangen haben; denn auf dem Gipfel seines Ruhmes, als er selbst im alten Hellas und besonders zu Olympia hohe Bewunderung auf sich gelenkt, wo auch bei den Festspielen seine Katharmen vom Sänger Cleomenes vorgetragen ihm Siegespreis erworben haben sollen, verlor er die Liebe der Agrigentiner seiner Landsleute, an deren Wohl ihm doch so viel gelegen war. Eine mächtige Parthei nämlich, die jener Reichen, deren Herrschaft er einst zum Besten des Volkes gebeugt und verändert hatte, widerstand dem Zurückkehrenden, und verweigerte ihm den ferneren Zutritt zu seiner Vaterstadt. Deshalb schied er sich auch ganz von Italien, und schiffte hinüber zu dem Peloponnes, dort die Tage seines Alters in Zurückgezogenheit zu verleben. — Wo und wie er gestorben, ist nach den Angaben des Timäus (bei Diog. Laert.) ganz ungewifs. Desto vielfacher verbreitet sich die Sage über seinen Tod, und sie beweist uns durch das Wunderbare, Abentheuerliche und Seltsame, was sie daran knüpfte, welch' einen gewaltigen Eindruck Empedocles hinterliefs, und wie auch sein Tod die Einbildungskraft des Hörers erfüllte; ja es verhängt noch die Sage über ihn fast eben das, was seinen Büfsenden geschiet, wenn sie vom Himmel verstofsen, durch alle Elemente geworfen und von ihnen zurückgestofsen werden. Denn wie es von jenen heifst (I, 148 ff.):

»Aetherisch Gemüth verfolgt sie hinab zu der Meerfluth,
»Meerfluth spie auf die Schwelle des Landes sie, Erde zum Lichtstrahl
»Nimmer ausruhender Sonne, die warf sie ins Aethergestrudel,«

so hat die Sage auch alle Elemente gebraucht, auf gleiche Weise dem Empedocles ein würdiges oder unwürdiges Grabmaal zu errichten. Nach Heraclides nämlich (bei Diog. Laert. 8, 67) ward er lebendig unter die Götter versetzt, ging also empor durch die Luft zur Gemeinschaft der Götter; dagegen nach Democritus oder Demetrius dem Trözenier (bei Diog. Laert.) soll sich Empedocles umgekehrt selbst die Luft versagt haben, um zu sterben; ferner nach Hippobotus stürzte er sich zum Flammentod in den Aetna, um sich durch sein gänzliches Verschwinden die Meinung von seiner Göttlichkeit zu erhalten, und bei einem spätern Ausbruch des Berges soll eine ausgeworfene Sandale desselben seinen Tod verrathen haben. An der Sage solchen Todes obwohl mit mancherlei Abänderungen und Ausschmückungen gefiel auch den Meisten zu halten, selbst dem Diogenes Laert., der nur vermuthet Empedocles sey bei Beobachtung des Aetnaschlundes unversehens in seine Tiefe gestürzt. Die spätere Nachwelt weist sogar in den Trümmern jenes alten marmornen Thurms fast oben auf dem Gipfel des Aetna, welcher noch heut zu Tage der Thurm des Philosophen genannt wird (torre del filosopho), denjenigen Standpunkt nach, wo Empedocles den Aetna beobachtet, und von ihm herab seinen Tod in den Flammen gefunden haben sollte; indefs hat die Untersuchung neuerer Reisenden in jenen Trümmern nur die Ueberreste eines alten gothischen oder normannischen Wartthurms erkannt. Ueberdem wie Diogenes beiläufig anführt, weifs Pausanias, des Empedocles Zeitgenosse, nichts von solchem Flammentode des Philosophen; eben so wenig ist Timaeus dieser Meinung,

so wie Strabo, der diesen Tod durchaus fabelhaft nennt. Nach Telauges dagegen (beim Diog. Laert.) sank Empedocles vor Alter wankend in die Meersfluth, an welcher er gerade weilte. Nach Neanthes (bei Diog. Laert.) starb er durch einen Fall vom Wagen beschädigt, als er nach Messene, nach andern nach Messana zu einer Festlichkeit eilte, und so mufste natürlich ihn die Erde bestatten. So fand sich auch ein Grabmaal desselben zu Megara; wobei jedoch Sturz, der Treue Sammler von Empedocles Fragmenten, sehr passend bemerkt, dafs dergleichen Grabmäler (κενοτάφια) auch ohne Todteninhalt zum Andenken Verstorbenen geweiht wurden.

War die Vaterstadt gegen den Lebenden undankbar geworden, so ehrte doch auch sie das Andenken desselben desto feierlicher wieder nach seinem Tode; denn wie von seinem Freunde Pausanias ihm ein Denkmal gesetzt worden, so ward nachher auch öffentlich zu Agrigent, wie Hippobotus bemerkt, dem Empedocles eine Bildsäule errichtet, die später die Römer würdig fanden, sie in ihre Hauptstadt zu führen, wo sie vor der Curie unverhüllt aufgestellt ward. Auch Münzen überlieferten spätern Tagen das Bildnifs des Weisen. So findet es sich in Abdrücken von Münzen seiner Vaterstadt Agrigent in Gronov. thesaur. antiq. graecor. T. III., in Burmanns thesaur. antiquit. et historiar. Sicil. T. XI. und in andern, wie man in Sturz angeführtem Buche vollständig angedeutet findet.

Unter die Lobredner des Empedocles bei den Römern gehört auch Lucretius Carus in seinem Gedicht über die Natur der Dinge (I. 717 u. s. w.), das sogar für eine Nachahmung von Empedocles Dichtung gehalten wird, und sein Lob nennt ihn das Trefflichste, was das reiche fruchtbare Sicilien je erzeugt, indem er in Beziehung auf diese Insel singt:

»Doch nichts trefflicher, scheint es, sie hegte vor solcherlei Manne,
»Nichts das heiliger mehr, und wunderbarer und theurer. —
»Seine Dichtungen selbst, aus gotterfülletem Busen
»Tönen hervor sie laut, und enthüllen hehre Erfindung,
»Daſs kaum menschlichen Stamms derselb' entsprossen erscheinet«.

Von den Schriften des Empedocles, unter denen sich auch nach Diogenes Laert. ein Lehrgedicht über die Heilkunde (ὁ ἰατρικὸς λόγος) befand, haben wir nur noch, nächst einigen Epigrammen, aus seinem berühmten Gedicht über die Natur (περὶ φύσεως), und aus seinen Läuterungen (καθαρμοὶ) Bruchstücke, welche besonders Aristoteles nebst seinen Erklärern Simplicius und Sextus Empiricus, Plutarch und Diogenes der Laertier aufbewahrt haben; ob aber vielleicht noch irgend eine kühne oder glückliche Auffindung uns sonst wo mehr davon liefern könnte, — wissen wir nicht. Nach Suidas bestimmten Angaben bestand das Gedicht über die Natur aus drei Büchern, und hatte nach Diogenes Laert. mit den Katharmen zusammen, die vielleicht als ein ergänzender Anhang zu demselben zu betrachten sind, den wahrscheinlichsten Angaben gemäſs 5000 Verse, so wie das Lehrgedicht über die Heilkunde 600 Verse befaſst haben soll.

Da Lucretius Carus, wie bemerkt, als Nachahmer von Empedocles Lehrgedicht über die Natur angesehn wird, so schien es mir nützlich, denselben zu vergleichen, ob es vielleicht möglich sey, ungeachtet der Verschiedenheit der Systeme, da Lucretius Epicuräer ist, in Behandlung, Anordnung und Einkleidung des Stoffs Aehnlichkeiten zu erspähn, die auf treffliche Schlüsse zurückführten, — allein ich habe durchaus keine Aehnlichkeiten der Art gefunden. Denn nicht zu gedenken des im Hexameter des Empedocles so häufig bald als Haupt-, bald als Nebencäsur vorkommenden Versabschnittes κατὰ τρίτον τροχαῖον, welchen Lucretius nur spärlich gebraucht,

so tritt schon dies weit stärker in der Form hervor, daſs Empedocles Mundart, die jonische, vielmehr in Beziehung auf das Vorherrschen derselben bei den griechischen Dichtungen als modern oder überhaupt zeitgemäſs erscheint, und er absichtlich den dunklern, fast möchte ich sagen, alterthümlichen Ernst der dorischen flieht, in welche doch die Pythagoräer, wie bemerkt, eben um des verhüllenden Ernstes willen, den sie zuliefs, ihr Wort einkleideten, während dagegen Lucretius durch eine Menge veralteter Wortformen seinem Gedichte den Eindruck alterthümlichen Ernstes gerade zu geben bemüht erscheint. Ueberdem ist, auch die Anordnung eine ganz andere. So zerfällt schon, was äuſsere Anordnung betrifft, das Gedicht des Lucretius über die Natur in 6 Bücher, während das von Empedocles deren nur 3 befaſst. Eben so ist die innre Anordnung des Stoffs so abweichend, daſs namentlich vom 3ten Buche an, und auch abgesehn von den Eigenthümlichkeiten des epicuräischen Systems, dem Lucretius folgt, doch durchaus noch die Aufstellung der Gegenstände im Einzelnen so gar als entgegengesetzt erscheint. Dabei herrscht in des Lucretius Gedichte zugleich eine so polemische Richtung vor, daſs er überall die Systeme und Ansichten andrer Denker mehr oder minder ausführlich bestreitet; eine Seite der Speculation, die bei Empedocles, wenigstens so weit wir ihn kennen, keineswegs hervortritt. Ja wenn Lucretius auch gleich des Empedocles mit besondrer Auszeichnung gedenkt, so widerlegt er doch auch gerade zu dessen Naturansichten gleich darauf selbst wieder, und zwar besonders aus dem Grunde, weil er kein Leeres annehme; so ist das Lob, das er ihm zollt, nur erst Folge seiner Absicht ihn zu widerlegen, wobei er ihn auch gleich anfangs dem System nach nicht tiefer erfaſst, ihn nur als einen von de-

nen darstellend, welche die Principien der Dinge verdoppeln, indem er sagt (I. 717):

»Rechn' auch hier, so verdoppeln die Uranfänge der Dinge«,
— — — — — — — — — —
»Unter welchen aufördergt Empedocles Agrigents ist«.

So tadelt er auch anderweit empedocleische Ansichten, ohne seiner dabei zu erwähnen, z. B. III., 777 findet er das Geborenwerden des Unsterblichen in sterbliche Glieder sehr lächerlich. Endlich trägt selbst seine Beweisführung gegen die in den Fragmenten des Empedocles befindliche nicht das Bündige, Tiefgreifende, was dort vorwaltet, an sich, und erinnert auch keineswegs in einzelnen Wendungen an das, was wir wenigstens noch von Empedocles besitzen. — Alles dies erwogen scheint daher Lucretius nicht als Nachahmer des Empedocles betrachtet werden zu müssen, obgleich es wohl denkbar ist, dafs dessen Lehrgedicht ihm zu dem seinigen Veranlassung gab.

Schlüfslich ist noch in Beziehung auf die gegenwärtige Bearbeitung des Systems von Empedocles zu bemerken, dafs wie auch bereits in der Vorrede angedeutet, die reichhaltige Sammlung dessen, was wir noch von und über Empedocles besitzen, welche Sturz *) herausgab, die vorherrschende historische Grundlage zu dieser philosophischen Bearbeitung jenes Systems dargeboten hat, obgleich jener Schrift die eigentliche Speculation in und über das System des Philosophen noch fern liegt, da sie nur aus dem philologischen Gesichtspunkte ihren Gegenstand zu

*) Empedoclis carminum reliquiae coll. illustr. etc. F. W. Sturz. 8. maj. Lips. 1805; wobei Peyron's Berichtigungen und Erweiterungen unter dem Titel: Empedoclis fragmenta ex codice Taurinensis bibliothecae restituta et illustrata Lips. 1810. als ergänzender Beitrag zugleich berücksichtigt werden müssen.

bearbeiten die Absicht hat. Dagegen konnte doch seine Anordnung der Fragmente durchaus nicht genügen, da hierbei blos philologische Gründe und Treue des Sammelns, (von der ich mich übrigens durch Nachprüfung der Quellen genügend überzeugt habe), keineswegs ausreichend waren, so wie ich auch sonst wohl aus stärkern philologischen Gründen von ihm abweichen mufste.

Die Weisheit des Empedocles.

I. Von dem Seyn, Werden und Daseyn.

1) Feststellung ihrer Eigenthümlichkeit.

„Von dem, das nicht gewesen, zu werden etwas ist unmöglich,
„Und dafs, was ist, vergehe, unthunlich und unausführbar,
„Denn es wird immer bestehen, wohin man es immerdar stürze."
Empedocles. (I, 71 etc.)

Die Untersuchung der Dinge, welche der Philosophie unserer Zeit eigenthümlich ist, hat, seit Kant zuerst schärfer das Seyn an sich oder das Seyn schlechthin von dem Seyn in besonderer Beziehung oder dem Daseyn unterschied, auch die Frage nicht von sich abweisen können, ob es ein Werden von dem was ist, also ein ursprüngliches Werden geben könne oder nicht. Mir scheinen folgende Gründe gegen die Möglichkeit eines ursprünglichen Werdens zu sprechen. Einmal, wenn ein Werden vor dem Seyn vorhergeht, so setzt dies einen frühern Zustand des Seyns voraus, woher es entsteht als das was es ist, und es wird in sofern nur zum Daseyn, während in dem, woraus es wird, das ursprünglichere Seyn zu suchen ist; will aber die Speculation auch hier

wieder nach einem Werde fragen, so führt dies auf dieselbe Zergliederung des Werdens, und wir bilden dann eine Staffelfolge von Seyn und Werden, die nach bloſser Möglichkeit zu urtheilen, ins Unendliche aufgehend gedacht werden kann, wie dies in der Speculation über das Gesetz der Causalität von den Denkern vielfach erörtert worden ist, sey es, daſs man dieselbe als Verhältniſs von Grund und Folge, oder als Verhältniſs von Ursache und Wirkung betrachtet hat. Allein wenn für die Möglichkeit diese Stufenreihe in's Unendliche aufwärts zu verfolgen, der Verstand es unentschieden läſst, wie weit sie hinaufgehen soll, so bleibt sodann dies doch hierbei sowohl in dem Denken, wie in dem Anschauen als Erstes der Thätigkeit gegründet, daſs beides von einer starken Realität ausgeht, die durch ursprüngliches, zwingendes und inniges Fürwahrhalten, auch selbst ohne sich einzelner Sonderungen dabei bewuſst zu werden, fest gehalten wird; ich meine, von jenem ursprünglichen Glauben des Geistes an sich, und überhaupt an eine Realität, welchem der Geist nie auszuweichen vermag, und wo er nicht anders kann, selbst beim Zweifel nicht, denn es giebt keinen Zweifel, der nicht wenigstens auf den Glauben an die Realität des Zweifels gegründet wäre. Dieser Glaube an eine solche Realität thut sich aber unmittelbar als Grundsatz (Axiom), als Grundanschauung unseres Denkvermögens in dem Satze kund: „Aus Nichts wird nichts", ein Satz, der gerade in seiner negativen Seite unsere Verstandesthätigkeit desto lebhafter zu der gegentheiligen Ueberzeugung weckt, daſs „aus Etwas Etwas wird", weil es nun einmal zur Natur unseres Verstandes zu gehören scheint, daſs das Gegentheil ihn lebendiger ergreift, und er darauf kräftiger anspricht; wie ja auch seine Ironie treffender lehrt, und wie dies so vielfach in der Na-

tur, so z. B. bei den Erscheinungen von Licht und Ton vorkommt, und wohl selbst als allgemeines Naturgesetz zu erfassen ist, dafs der Gegensatz den Gegensatz aufruft. Wird nun aber aus Etwas Etwas, so ist hier geradezu das Etwas als seyend dem Werden vorausgedacht. —

Aber vielleicht dürfte noch neben dem eben aufgestellten Satze, dafs aus Nichts Nichts werde, der andere bestehen können, „aus Nichts wird auch Etwas", so nämlich, dafs aus Nichts bald Nichts bald Etwas werden könnte; auch liefse sich vielleicht mit gleicher Beschränkung behaupten, dafs „Etwas zuweilen auch Nichts werden könne" —? —

Was nun die Erste Behauptung betrifft, nämlich „aus Nichts könne zuweilen auch Etwas werden", so würde sie jenen obigen Satz", aus Nichts wird Nichts", welcher sich unserm Verstande als Axiom darstellt, nur in einen Theilsatz verwandeln, und in sofern bedürfte solche Behauptung, um sich geltend zu machen, eine besondere Erweisung. Aber wo läfst sich im Körperlichen wie im Geistigen der Beweis führen, dafs irgendwo aus Nichts Etwas hervorgehe? — Der Mensch wird geboren, wie das Thier aus dem mütterlichen Keim, und der alten Sage nach ist er ursprünglich aus der Erde gebildet; die Pflanze geht hervor aus ihrem Samenkorn, die anorgischen Gebilde entstehen aus der Scheidung oder Mischung der Elemente, und selbst ein Element tritt hervor aus dem andern. — Aber vielleicht entsteht in dem Innern des Menschen, hier in der Werkstätte der Gedanken, wo der menschliche Verstand sich selbst ein Nichts zu schaffen vermag, aus diesem Nichts wieder Etwas? — Hierauf zur Antwort: das was der menschliche Verstand sich schafft, sind Gedanken, der Gedanke des Nichts also auch, welchen der Mensch zu denken vermag, ist nicht etwa selbst ein Nichts, son-

dern er ist ein Etwas, er ist ein geistiges Erzeugniſs, er ist was er ist, er ist Gedanke; somit geht hier nicht aus dem Nichts, sondern aus dem Denken, also aus Etwas ein Etwas, ein Ding der Gedanken hervor. — Aber läſst sich ferner bemerken, da doch der Gedanke, zu dem was er denkt, seine Veranlassung findet, da er einem Gegenstande entspricht, so muſs, wenn er den Gedanken des Nichts denkt, doch ein Nichts vorhanden seyn, dem dieser Gedanke des Nichts entspricht, aus dem er also doch selbst zugleich als Etwas wird? — Allerdings, aber nicht ganz im Sinne solcher Entgegnung; denn mit dem Nichts der Gedanken verhält es sich wie mit dem Schatten, man hält ihn beim ersten Anblick für gänzlichen Mangel des Lichts, und doch ist er es nicht, er ist nur Minderkeit desselben, könnte das Licht seine Stelle gar nicht beleuchten, so wäre Finsterniſs und nicht ein einzelner Schatten. So auch das Nichts der Gedanken, es ist nicht gänzliche Leerheit, nicht überhaupt Mangel an Etwas, es ist vielmehr Minderkeit des Etwas. Doch ohne dies Gleichniſs weiter zu verfolgen, so entsteht das Nichts als Vorstellung des Verstandes stets nur, wie man bei genauer Selbstbeobachtung wahrnimmt, aus einem Wegwenden des Gedankens von etwas. Denn sey es, daſs der einzelne Gedanke, vom Einzelnen sich wendend, sich in seiner geistigen Sphäre überhaupt verliert, und so anscheinend gänzlich vergeht in seinem Allgemeinen, woraus er jedoch wieder, als derselbe von uns anerkannt, hervorzutreten vermag, wie die Erinnerung beweist, also noch wirklich ist; oder sey es, daſs bloſs die Aufmerksamkeit unsres Denkens auf eine andere Vorstellung gerichtet wird, wo dann vor dem gegenwärtig lebhaftern Gedanken die frühern Gedanken unserm Bewuſstseyn unbemerkt bleiben, so tritt hier dem Bewuſstseyn als Abstraction seiner Verdunke-

lungen, und seines Entschwindens die Scheinvorstellung des Nichts entgegen. Gleichfalls kann dies aber auch von Aufsen her geschehen, und geschieht wirklich, indem Gegenstände zunächst unserer Sinnenbeobachtung überhaupt verschwinden, d. h. aufhören, sich derselben kund zu geben, oder auch ins Besondere ein neuer Gegenstand unsere Sinne von andern Gegenständen ablenkt, und der Verstand in solchen Fällen diese Erscheinung abstract erfafst. Diese besondere Abstraction wird nun von dem Verstande zu einer allgemeinen verarbeitet, und der Gedanke des Nichts ist vorhanden. Aber er entstand nicht aus dem absoluten Nichts, sondern aus einem relativen, aus einem minder Daseyn oder minder sich Kundgeben, welches immer verfeinert und verflüchtigt ward, im Grunde genommen indefs sich nicht aller Realität entäufsern kann, eben so wenig wie das absolute Zero des Mefs- und Naturkundigen, welchem dieses theils als Bild, theils als realer Ausdruck des Unendlichen gilt. Von diesem Gesichtspunct aus das Nichts betrachtet, dürfte deshalb auch die Behauptung einiger Denker und Mystiker nicht so entfremdet dastehen, nach welcher der Geist in seiner höchsten Geistigkeit nur Reales zu denken vermöge, und leicht könnte auch von dieser Seite her die Vermuthung gewagt werden, wie von einzelnen Denkern Raum und Zeit nur als Formen der sinnlichen Anschauung betrachtet worden, eben so das leere Nichts nur als Form des Verstandes gelten zu lassen. Wenn es nun, wie gezeigt, unmöglich ist, zu erweisen, dafs zuweilen aus Nichts Etwas werde, nämlich defshalb unmöglich, weil nirgends ein Nichts an sich nachgewiesen werden kann, sondern nur genauer betrachtet, ein nicht dasselbe, also nur ein Andres so läfst sich hiermit auch die Behauptung zurückweisen, „dafs aus Etwas zuweilen Nichts werde.“ Denn wenn über-

haupt das Nichts unerweislich ist, wie mag dann erwiesen werden, dafs etwas in Nichts zerfalle? Doch es läfst sich hier auch der Beweis an sich führen, und wir haben dadurch, nächst dem Vortheil gröfserer Selbsständigkeit des Beweises, noch den gröfserer Klarheit, indem die Widerlegung der einen Behauptung auch den Eindruck der andern gegensätzlich belebt, selbst ohne dazu besonderer Nachweisung zu bedürfen.

Dafs nun aus Etwas keineswegs nichts werden könne, läfst sich theils aus Erfahrung überhaupt, theils aus reinem Denken geradezu so erweisen. — Die Erfahrung zunächst bietet uns nur scheinbar Fälle eines Nichtswerden dar. Denn wenn wir die Natur der Dinge mit den Augen des Naturkundigen betrachten, so zeigt sie nur Verwandlung, nicht Vernichtung. Denn nicht das Bleiben derselbigen Organisation ist es, worauf wir beim Seyn zu sehen haben, sie ist blos Hülle des Daseyns, aber die Bestandtheile desselben bleiben. Die Scheidekunst beweist dies in ihrer ganzen Analysis der Dinge für die Körperwelt; und wenn auch bei geistigen Dingen das Fortdauern der Werke der Menschen im Andenken andrer keinen Beweis der Unsterblichkeit des Geistes zu liefern vermag, weil solche Werke selbst vergänglich, vereinzelt und nicht Blüthe der Unsterblichkeit sind, die allein und allgemein aus dem Tode der Menschen hervorgegangen wäre, so dafs wir darin ein geistiges Fortwalten geistigen Wesens selbst erkennen müfsten, — so liefern doch die Anschauungen der Seher hier so allgemein das Zeugnifs fortdauernder Realität, dafs sie somit einer tiefern Seite psychischer Erfahrung völlig entspricht, während es keinen Natur-Beweis für das Gegentheil giebt. Denn selbst das Aufhören der Persönlichkeit, wenn man es annehmen wollte, würde hier nichts beweisen, wo wir nur

von dem Seyn an sich, und nicht von dem Daseyn reden, und nur deshalb das Daseyn beachten, weil aus dem Daseyn auch das Seyn als seine höchste Realität zu erkennen möglich ist. — Suchen wir aber nun weiter aus reinem Denken den Beweifs zu führen, so ergiebt sich hier aus der Idee des Absoluten, dafs das Seyn an sich niemals ein Nichts werden könne. Denn da nur dasjenige absolut ist, was von aller äufsern Beziehung frei auf sich selbst beruht, das Seyn an sich aber durchaus nicht anders gedacht werden kann, als absolut, so ist es auch undenkbar, dafs das Seyn vernichtet werden könne. Denn von Aufsen her kann es nicht vernichtet werden, weil es aufser ihm Nichts giebt, was dies bewirke, und von Innen her d. h. aus sich selbst auch nicht, weil, wenn es sich vernichten könnte, es aufhören müfste, auf sich selbst zu beruhen, es wäre dann nur Daseyn und ruhte in dem Nichts; und wie sollte es dann überhaupt irgend aus dem Nichts hervorgehn, da aus Nichts doch Nichts wird. Wie dies nun von dem Inbegriff des ganzen Seyns gilt, so gilt es auch nothwendig von einem einzelnen Theile desselben; denn da der Theil den Charakter des Ganzen trägt, so mufs was von dem Allgemeinen gilt, auch in so fern von dem Einzelnen gelten, daher auch nichts von dem Daseyenden seinem eigentlichen Wesen nach zu nichte werden kann; denn das Daseyn ist ja seinem Wesen nach, welches nur da, d. h. in besondere Verhältnisse gefafst (modificirt) ist, und so mufs nothwendig sein Wesen, sein Seyn unvernichtbar seyn; selbst dieses da hat noch in seinen Verhältnissen als solches Wesentliches in sich, und die besondern Verhältnisse sind ursprünglich nur Lösungen aus dem einigen absoluten Verhältnifs des Absoluten, die sich gegenseitig berühren und beschränken, und, da das Seyn nicht in das Unseyn aufgehen kann,

kann, nothwendig sich auch wieder zurücklösen in die Einheit des absoluten Seyns, und zwar eben darum, weil das Absolutseyende sich nicht selbst vernichten kann. — Aber sind wir hier nicht der Idee der Gottheit als dem höchsten, herrlichsten und heiligsten Gegenstande geistigen Anschauens zu nahe getreten, und ändert diese Idee nicht das absolute Seyn wesentlich ab? Ich antworte, ist es so, so ist es doch nur scheinbar. Die höchste Realität, das absolute Seyn kann nur der Gottheit selbst zukommen, sonst gäbe es zweierlei Absolutes, es wäre gegensätzlich, was weder dem Begriff des Absoluten überhaupt, noch dem der Gottheit entspricht; eben so kann alles relative Seyn lediglich nur von der Gottheit selbst aus bestimmbar seyn, entweder als Folge oder als Wirkung derselben. Was indeſs hiervon noch undeutlich und schwierig, oder sogar zweideutig, vielleicht selbst pantheistisch erscheinen sollte, muſs jetzt noch auf sich beruhen, weil es hier nur die Absicht war, durch diese vorausgeschickte Untersuchung die Ansichten des Empedocles über Seyn, Werden und Daseyn vorzubereiten; aber seine Einsicht in das Wesen der Gottheit wird später Gelegenheit geben, den eben berührten Punct noch heller zu beleuchten und vollständiger zu entwickeln.

Nachdem was bisher über Seyn, Werden und Daseyn bemerkt, wird nun auch jene obige, als Sinnspruch dieser Erörterung vorgesetzte Stelle aus Empedocles Lehrgedicht von der Natur der Dinge ihre gehörige Würdigung finden. — Auch Empedocles hegte also, und zwar fest und entschieden, wie sich aus der Bestimmtheit seiner Aeuſserung ergiebt, die philosophische Ueberzeugung, es sey unmöglich, daſs aus dem nicht Gewesenen ein Werden hervorgehe, folglich dürfen wir daraus ableiten, nur aus dem Gewesenen, also nur, wenn wir dabei den Begriff der

Zeit fallen lassen, welche nur das Frühere bezeichnet, aus dem Seyn. Eben so erklärt er, es sey unthunlich und unausführbar, dafs das, was ist, vernichtet werden könne, wohin man es auch immer stürze; also in welche Verhältnisse des Daseyns man das, was ist, selbst gewaltsam und stürmig zur Zerstörung hinwerfe, immer werde es bestehen, das Seyn an sich also sey daran untilgbar. Oder um seine eigenen Worte noch einmal zu brauchen, (denn, wie er selbst sagt, mufs es vergönnt seyn, „zweimal auch auszusprechen, was schön ist," —

„Aus dem, das nicht gewesen, zu werden etwas ist unmöglich,
„Und dafs, was ist, vergehe, unthunlich und unausführbar,
„Denn es wird immer bestehen, wohin man es immerdar stürze."

Aber auch in andern Stellen spricht er mit Bestimmtheit hierüber seine Ueberzeugung aus, dafs es ursprünglich kein Entstehen oder ein Werden geben könne, wie keine Vernichtung, sondern es gäbe nur Mischung und Zertheilung, worin lediglich nach menschlicher, d. h. geistig gedrückter Art zu reden, ein Entstehen gefunden werden könne. So sagt er in sofern von dem Sterblichen, wobei man wohl wegen seiner Hinfälligkeit und seines Wechsels am ersten an Entstehung und Vernichtung denken könnte, um so mehr, da er hierunter, weil ihm alles hinnieden lebt und begeistet ist, nicht blos das Menschliche, sondern den Inbegriff unserer ganzen sinnlichen, oder der Elementarwelt zu verstehen gewohnt ist (I, 77 ff.)

»Andres doch sage ich nun, Entstehung *a*) ist keinem von allen
»Sterblichen, noch auch irgend ein Ende *b*) verderblichem Tode,
»Sondern bald Mischung allein, und bald des Gemischten Zertheilung
»Giebt es, von Sterblichen wird, nur von Menschen genannt Entstehung« —

a) φύσις. — *b*) τελευτή.

So setzt Empedocles ferner in einer andern Stelle ausdrücklich das Seyn an sich dem Werden entgegen, was er selbst als das Zerfallen der Einheit der Dinge und als das Zurückgehen der Vielheit derselben in die Einheit, also als das Wechselspiel der Veränderung bezeichnet, die bald zum Daseyn führt, bald auch wieder zurück in das Seyn an sich; und gerade dieses Seyn als solches konnte nur von ihm in Einheit gedacht werden, so wie auch alles Daseyende nur darinnen seinen Mittelpunct findet, indem es sich concentrisch anschliefst, und so darin bei allem Wechsel beharrt, oder mit Empedocles zu reden, dem Kreise nach stets unbewegt ist, denn in seinem Naturgedicht heifst es (I, 45):

»Wie nun also aus Mehreren Eins zu entstehen gewohnet,
»Wie dann wieder aus Eines Zerfallen die Vielen hervorgehn:
»Also werden sie zwar, von keiner Dauer behindert; *a*)
»Wie sie aber vom Wechsel nicht ruhen immer und ewig,
»Sind sie indefs nach dem Kreise dabei stets ohne Bewegung *b*).«

Dafs nun Empedocles das Eine als das Seyende betrachte, bemerkt schon Aristoteles (phys. 1, 4), versichernd, *Ἐμπεδοκλῆς λέγει, ὅτι τὸ ἓν ὄν ἐστι* und nachdem er hinzugefügt, dafs man schon zu seiner Zeit ungewifs gewesen, was unter diesem Einen bestimmt zu verstehen, indem einige es als die Liebe nähmen, weil sie alles vereine, andre als die Luft, fährt er fort: *οἱ δ' ἀέρα φασὶν εἶναι τὸ ἓν τοῦτο καὶ τὸ ὄν, ἐξ οὗ δὲ τὰ ὄντα εἶναι τε καὶ γεγονέναι.* Eine Aeufserung, wo nicht sowohl die Ausdeutung, als vielmehr die empedocleische Erklärung und deren Wiederholung von Aristoteles, „dafs das Eine das Seyende sey, von dem auch hier Aristoteles das Daseyende, als nach Empedocles daraus geworden, bestimmt ab-

a) καὶ ἢ σφισιν ἔμπεδος αἰών. — *b*) ἀκίνητα κατὰ κύκλον.

sondert, für unsere Darstellung von philosophischem Werthe ist.

2) Des Daseyns Realität und Erscheinung, so wie dessen Beurtheilung nach Wahrheit und Schein.

Wenn nun Empedocles so bestimmt das Seyn auffaſste, und es von dem Daseyn unterschied, wenn er auch dem Werden sein bestimmtes Verhältniſs als von dem Seyn aus nur das Daseyn vermittelnd und ändernd, und so auch dieses wieder zurückführend zum Seyn anwies, so dürfen wir mit Recht voraussetzen, daſs er so lebhaft und klar ausgesprochene Ueberzeugung auch bei bestimmter Beurtheilung des Daseyenden selbst angewendet haben werde, nachzuweisen bemüht, was hierin real oder Erscheinung, was selbst in dem menschlichen Urtheil hierüber wahr oder scheinbar sey, und es wird sich uns dadurch seine Ansicht von dem Daseyn selbst und seinem Gegensatze erst völlig ergänzen und anschaulich machen. In Beziehung auf die Beurtheilung des Daseyns nun, um davon zuerst zu sprechen, lassen sich mehrere Aeuſserungen des Empedocles nachweisen, welche zugleich den Begriff des Werdens noch lebendiger hervorheben, und deshalb hier ihre Stelle finden. So, indem Empedocles die Ansicht als thörigt abweist, daſs man etwas anderes werden könnte, als man gewesen, oder auch gar nichts, ruft er aus: I, 81. ff.)

»Thoren, denn ihnen nicht sind die weithin denkenden Sorgen,
»Die zu werden ja wohl, was sie nimmer schon vormals hoffen,
»Oder dahin zu sterben, und gänzlich vernichtet c) zu werden.«

Ebenfalls heiſst es anderswo (I, 84. ff.) von solchen, welche in ihrer Beurtheilung der Erscheinung

c) ἐξόλλυσθαι ἁπάντη.

der Einzeldinge und ihres Verschwindens den Schein an die Stelle der Wahrheit setzen, — und er bekennt sich in seinen Aeußerungen, als der Gewohnheit folgend, auch dazu:

»Diese, es komme Gemischtes nach Art der Menschen *a*) zu Tage,
»Oder nach Art der Thiere des Feldes, oder der Stauden,
»Oder wie Vögel auch sind, sie sagen, da sey es geworden
»Wenn es nun aufgelöst *b*), dann wieder unglückliches Schicksal *c*)
»Nennen nach Sitte sie dieses; der Sitte nach rede ich selber.«

So auch an einem andern Orte (I, 89):

»Niemand möchte, der weise von Sinn, wohl solcherlei denken,
»Daſs, wie ferne sie leben, — was man so Leben benennet,
»Sofern sind sie nun zwar, und Schlimmes und Gutes bei ihnen,
»Aber bevor da geformt *d*), wie gelöst *e*), sind Sterbliche nichts mehr.«

Alles Stellen, in welchen Empedocles ausspricht, daſs das, was da ist, gar leicht einer falschen, thörigten Beurtheilung unterliege, und daſs die Wahrheit vom Scheine zu unterscheiden die Sache des Weisen sey, ja daſs selbst dieser leicht der gewohnten, oberflächlichen Ansicht im alltäglichen Laufe des Lebens, wenigstens in seinen Worten sich hingeben könne, wofern er nicht auf sich achte; aber dem tiefern Sinne des Weisen gemäſs sey das Werden alles dessen, was sterblich da ist, ohne einen vormaligen Zustand des Seyns eben so undenkbar, als ein Ende desselben durch den Tod; die Form ändere sich, das Daseyn höre auf, nicht sein Gehalt. — Allein eine solche Täuschung über das Daseyn im Einzelnen wäre nicht füglich denkbar in solcher Allgemeinheit, daſs sie auch dem Weisen begegnen könnte, wofern nicht auch in dem Daseyn selbst etwas läge, was zu sol-

---

a) κατὰ φωτῶν. — *b*) αὖτε δ' ἀποχριθῶσι. — *c*) δυζδαίμονα πότμον. — *d*) πάγεν. — *e*) λύθεν.

chem Schein Anlafs gäbe, und dies ist die Erscheinung des Daseyns im Gegensatz seiner Realität. Denn da das Daseyn ein Gewordenes ist, und auch wieder ein anderes werden kann, so ist es in einer zwiefachen Richtung zu betrachten; einmal als von der Einheit des Seyns abweichend in eine Mannigfaltigkeit des Werdens; sodann auch wieder als in sich einer Rückbeziehung fähig auf die Einheit des Seyns, aus dem es geworden. Wenn daher in den Zuständen des Daseyns derjenige der Mannigfaltigkeit, als der der Entäufserung, überwiegt, so mufs es darin auch leicht sich so darstellen, als sey in solcher Mannigfaltigkeit nur das Seyn selbst enthalten und hinter ihr wie vor ihr ein Nichts. Diese Mannigfaltigkeit des Daseyns aber ist an diesem selbst nur Erscheinung, sie kann sich mehren und mindern, ohne dafs dadurch der Begriff des Daseyns als solcher und seine Darstellung in der Wirklichkeit verschwindet; daher auch nur in dem Allgemeineren selbst, was auch der Begriff kund giebt, von dem Absoluten aus betrachtet, die eigentliche Realität des Daseyns liegt, welches dann gleichfalls wieder in seinem Rückbezogenwerden auf das Absolute, den Character der Einheit festhält. Was nun wieder die Unterscheidung des Realen von der Erscheinung des Daseyns in dem Daseyenden bei Empedocles selbst betrifft, so ergiebt sich schon aus dem bereits Gesagten, dafs er dasselbe dem Entstehen wie dem Vergehen nach nur als so erscheinend zeigte, indem es dann nur anders da sey, und aus andern Stellen erhellt, dafs er seine Verschiedenheit nur als ein Merkmal der Erscheinung erkennt, deren Reales aber, ihr An sich, als identisch wahrnimmt. Von diesem Gesichtspunct aus betrachtet daher Empedocles geradezu auch die Einzeldinge, indem sie nur ihre Erscheinung wechseln, an sich aber dieselben, d. h. iden-

tisch sind. Denn so sagt er überhaupt von den Dingen redend (I, 69 ff.):

»Sondern sie sind dasselbe, doch unter einander gestürmet
»Werden sie andermal andres beständig fort, immer sich ähnlich;«

und an einem andern Orte die verschiedenen Arten der Einzeldinge mit Rücksicht auf ihre allgemeinen Bildungsprincipien aufzählend, fügt er dann hinzu (I, 117 ff.):

»Denn sie sind ja dasselbe, doch unter einander gestürmet,
»Werden es Wandelbare: denn sie verändert Entwicklung.« a)

Man würde jedoch zu eng Empedocles beurtheilen, wenn man seine Identität der Einzeldinge nur allein in ihrem Einsseyn mit dem Absoluten bei ihm finden wollte, denn dies ist die absolute Identität von dem was ist; dagegen beginnt er auch das Daseyn selbst mit Hindeutungen auf die Identität in diesem, sie selbst noch tief herab im Aeufserlichsten festhaltend, wie wir später erst ausführlicher sehen werden. Wie sehr er auch die Identität des Daseyns festzuhalten bemüht sey, ergiebt sich schon, wie früher angedeutet, in Beziehung auf die lebendigen Wesen daraus, dafs ihm das menschliche, thierische und pflanzliche Einzel-Daseyn innerlich und ursprünglich dasselbe wie das der Göttlichen ist. Uebrigens ist es nicht zu läugnen, dafs von beiden eben angeführten Stellen des Empedocles ihrem Zusammenhange gemäfs wenigstens die erstere die allgemeine Uridentität im Absoluten zunächst im Sinne hat, und nehmen wir dazu eine dritte Stelle, die auch bei Empedocles wiederkehrt, wo es von den Dingen heifst (I, 46. ff. und 130. ff.)

---

a) τὰ γὰρ διάπυξις ἀμείβει.

»Wie sie aber vom Wechsel nicht ruhen immer und ewig,
»Sind sie indefs nach dem Kreise dabei stets ohne Bewegung,«

so finden wir darin zugleich aufser der Identität ein anderes und drittes Merkmal des absoluten Seyns wieder, wie es sich über und in dem Daseyn und seinen Erscheinungen kund giebt; dieses nämlich ist nur wechselnd, jenes beharrend in ihnen als ihr eigentliches Wesen, und zwar dem Kreise nach, also wohl nur in der Sphäre des absoluten Seyns betrachtet; indem es sich so concentrisch schliefst, ist es folglich auch geeinigt. In der That kann auch das Seyn an sich überhaupt gefafst, ohne Widersprüche und in seiner völligen Lösung nur als eines (μονάς), und dasselbe (identisch), und in sich beharrend (central) mit einem Wort nur als absolut gedacht werden; denn wäre es nicht eines, so hätte es noch anderes neben sich, wäre also in sofern relativ, also nicht an sich; und wäre es nicht dasselbe, so wäre es verschieden, so hätte es folglich Gegensätze, so wäre es also nicht Seyn überhaupt, und eben so wenig Seyn an sich, weil Gegensätze sich beschränken, also sich ihre volle Selbsständigkeit nehmen; und wäre endlich das Seyn an sich nicht auf sich beharrend, so müfste es auf einem andern beharren, von dem es folglich abhinge, also wieder nur relativ wäre.

3) Raum und Zeit, dem Seyn, Werden und Daseyn nach.

Da besonders Raum und Zeitverhältnisse nur in der Welt der Erscheinungen vorkommen, der Verstand dagegen die Dinge an sich betrachtend nicht nach solchen Mafsen des Umfangs und des Nacheinanderseyns zu messen pflegt, weil solche Verhältnisse ein anderes Aeufseres voraussetzen, an welchem die

Vergleichung möglich ist, und würde auch nur das, was aufser dem ist, als Wiederholung des Gleichartigen gedacht, da allerdings erst Mafsbestimmung nur unter der Form des Gleichartigen vollzogen werden kann, so dürfen wir wohl fragen, ob auch hier noch ein An sich übrig bleibt, als Ideales, als Absolutes der Zeit und des Raums. — Die Speculation setzt hier zunächst, indem die besondern Verhältnisse schwinden, die Unendlichkeit, oder doch die Möglichkeit unendlicher Beziehungen an die Stelle bestimmter Verhältnisse, es ist somit ein unendlicher Raum und eine unendliche Zeit gegeben, aber immer noch Raum, immer noch Zeit, folglich immer noch nicht die volle Einigung mit dem Absoluten erfüllt. Sehen wir hier nun zunächst den Raum von seiner realen Seite als das Etwas an, worin sich alle Dinge befinden, so scheint er jedoch selbst ohne diese Dinge ein Leeres, ein Etwas zu seyn, welches ein Nichts ist, deswegen weil ja nach der Aufhebung aller Dinge selbst kein Ding, kein Seyendes da ist, folglich der Raum in sofern nur ein Nichts, oder so gut wie ein Nichts vorstellen würde. Fassen wir jedoch den Begriff des Raumes etwas lebendiger, so ist dieser die Ausdehnung, in welcher sich alle Dinge befinden; dann mufs aber noch ein Etwas vorhanden seyn, welches sich so auszudehnen vermag, obwohl als das Feinste, Flüssigste, in welches alles andere eingetaucht und davon durchdrungen zu betrachten, nur immer unter der Form der Spannung nach Aufsen (Extension) gedacht; und dies ist auch die einzig mögliche Art, physisch und objectiv den Begriff des Raumes nachzuweisen, denn alle bestimmteren Untersuchungen der Naturkundigen erweisen durchaus, dafs überall in der Welt, so weit die Untersuchungen reichen noch ein Etwas, also kein leeres Nichts sich vorfinde, und wenn die Naturkunde, z. B. die Luft-

der Glasglocke entzieht, so ist selbst dieser Ort, (angenommen sogar, dafs er ganz luftleer, was schon zu viel ist), demungeachtet noch der Spielraum mineralmagnetischer Strömungen und electrischer Erscheinungen, also nicht ein entleerter Ort. Es möchte in sofern unter dem realen Standpunct auch die Raumbildung in mancher Hinsicht mit einer Pulverentladung vergleichbar seyn, das Plötzliche und Gewaltsame derselben hinweggedacht, so wie überdem freilich auch die Bewegung im Vollen, die dabei stattfindet, das Gleichniss noch mehr beschränkt. Betrachtet man nun eine solche Entladung in ihrer Fernwirkung, und zwar selbst aus der Ferne, weil sich so die Erscheinungen deutlicher sondern, so zeigt sich zuerst, so wie die Entzündung erfolgt, eine Ausdehnung, und zwar hier in der Luft, und freilich zugleich dieser selbst, da sie hier das füllende Medium ist, dann erst erfolgt das Donnergetöse der Explosion mit dem Wiederzurücktreten dieser Dehnung. Es hatte die Entladung erst ihren Spielraum gewonnen. Nehmen wir hier die gröbere beschränkende Hülle des Gleichnisses hinweg, und verallgemeinern die Ansicht, so würde das schöpferische Entstehen des Raumes überhaupt aufzufassen seyn als die Ausdehnung des allgemeinen Stoffs, um darin etwas Bestimmtes zu schaffen, zu gestalten; aber immer bleibt er so etwas Reales, Stoff, welcher sich ausdehnt, damit die Dinge darin gebildet werden. Gerade so scheint mir auch die logische Möglichkeit oder die Denkbarkeit der Dinge von Seiten des Verstandes nichts anderes zu seyn, als die Fähigkeit, sich in seiner Sphäre auszudehnen, um darin zu gestalten, ein Denkraum für neue Vorstellungen; so dafs also der Denkbarkeit des Einzelnen im Einzelnen jene psychische Ausdehnung als das Allgemeinere vorangeht, was sich der Verstand schaffen mufs, darinnen zu bilden. Ist nun

jedoch der Raum wirklich ein Etwas, so versteht es sich von selbst, daſs es keinen leeren Raum in dem gewöhnlichen Sinne geben könne, weil er sich selbst noch als Reales faſst, und so verschwindet dann derselbe auch bei seiner Rücklösung nicht in das Nichts, sondern in das Seyn überhaupt als sein Allgemeines. Da aber das Absolute in seiner Zuthichbeziehung auf sich selbst durchaus nicht als sich unendlich vervielfältigend gedacht werden kann, weil es sonst selbst ein Unendlich-Kleines, ein Atom des Atoms werden müſste, unfähig, sich das eigne Gleichgewicht zu halten; so muſs es auch einen absoluten Umfang selbst geben, welcher nur in der allgemeinen, gleichmäſsigen Bedingung seiner selbst liegen, und unter dem Gesichtspunkt der Kraft nur die Urspannung seiner selbst seyn kann, und in dieser ist endlich der Raum ganz dem Absoluten verbunden, er ist völlig Realität des Absoluten selbst geworden.

Obwohl die Pythagoräer ein Leeres (*κενόν*) annahmen, in welchem und in welches ihnen sich die Einzeldinge bildeten, was also dem gewöhnlichen Begriffe des Raumes entspricht, so können auch sie doch dieses Leere durchaus nicht als ein Nichts erfaſst haben, sondern es war ihnen gleichfalls noch ein Reales. Denn dem Aristoteles (phys. ausc. 4, 8) zufolge ward den Pythagoräern dieses Gränzenbestimmende Leere wieder in den Himmel, die geeinigte Welt, eingeathmet aus dem unendlichen Aushauch (*ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος, ὃς ἀὴν ἀναπνέοντι*), wo also der Raum für die Einzelbildung (*τὸ κένον ὁ διωρίζει τὰς φύσεις*), wie Aristoteles gleich darauf sagt, als ein ausgehender Hauch (*πνεῦμα*) erscheint, welcher später wieder zurückgelöst wird. Eine Ansicht von dem Raume, die die von uns aufgestellte nahe genug berührt.

Noch entschiedner ist Empedocles für die Realität des Raumes, denn dafs es keinen leeren Raum gebe, ist durchaus die Ueberzeugung desselben, wie sich aus Aristoteles (de coelo 4, 2) und aus Lucretius in seinem Gedicht über die Natur der Dinge ergiebt (I, 717 ff.), welcher letztere gerade von dieser Seite das System des Empedocles, nach dem er ihn gleich vorher, wie bereits gezeigt, erhoben, zu tadeln, und es als eine unvollkommne Ansicht zu erweisen bemüht ist, wo wir vielmehr den tiefforschenden Denker darin zu erkennen Gelegenheit finden. So ist auch in den Fragmenten des Empedocles eine Stelle enthalten, welche dieser Ansicht ganz entspricht, indem er sagt (I, 35):

»Weder ist etwas des Alls Entleeretes, noch auch darüber.«

Die letzten Worte des Verses sprechen uns auch die Ansicht aus, welche Empedocles in Beziehung auf die räumliche Unendlichkeit des Seyns, oder des Alls, als dem Inbegriff von allem was ist, hegte; denn wenn das All gerade so grofs ist, wie es ist, und nichts darüber, d. h. aufserdem noch, ist, so ist es in so fern nicht unendlich, sondern begränzt; aber diese Gränze kann nur in dem All selbst liegen, es begränzt sich selbst. Wollten wir jedoch eine solche Begränzung blos äufserlich räumlich und zwar so nehmen, dafs es stets in demselben Umfange des Raums bestehe, dann würden wir schon in so fern dem Sinne des Empedocles nicht entsprechen, weil er die Einzeldinge bald zerfallen, bald in Eins zusammentreten läfst, wie bereits bemerkt, wo doch offenbar bei dem Auseinandergehen der Dinge in die sterbliche Entzweiung mehr räumlicher Umfang gefordert wird, als bei ihrem Zusammenkommen in Eins. Eine Ansicht die selbst dann noch gröfstentheils die Naturkunde bestätigt, wenn Stoffe in einander aufgelöst werden, indem ge-

wöhnlich ihr Umfangsverhältnifs abnimmt, und so nach wenigstens mit Wahrscheinlichkeit geschlossen werden könnte, dafs wenn alles sich in Eins auflöste, es auch seinen Umfang mindern werde, dann aber mit Gewifsheit behauptet werden kann, dafs, da die Mehrzahl der Stoffe bei ihrer Auflösung in einander an Umfang verliert, in so fern wirklich für das Ganze, dessen Theile sie sind, Umfangsveränderungen erfolgen; wie dies auch dann geschieht, wenn umgekehrt einzelne Stoffe, die in einander aufgelöst werden, an Umfang zunehmen, was jedoch selten der Fall ist. Sind aber die äufserlichen räumlichen Umfangsverhältnisse bei solchen Abänderungen eines zusammengesetzten Volumens zur Erklärung ungenügend, weil so Umfang zu Umfang sich gleichmäfsig vergröfsern müfste, so müssen wir um so mehr dabei an ein dynamisches Verhältnifs denken, indem nur Kraft selbst solchen Bedingungen entsprechen kann, vermöge der etwas so vielseitig ausgedehnt und umfassend zu seyn im Stande ist, wie es ist, und bei dem Absoluten kann diese Kraft nur in ihm selbst liegen, es mufs sich selbst Kraft seyn, da es ja nichts giebt von dem es abhängt, worauf es gegründet ist.

Da nun dem Empedocles ein Unendliches dem Raum nach nicht gelten konnte, so war es vielleicht desto mehr die Zeit, welche ihm so in ihrer Wesenheit erschien. — Betrachten wir aber die Zeit an sich von dem Standpunct des Absoluten aus, worauf Empedocles, wie wir schon gesehn, alles bezieht, so konnte ihm doch auch die Zeit, als ein solches Maafs im obigen Sinne durchaus nicht genügen. — Wir stellen oft, wenn wir das An sich der Zeit betrachten wollen derselben die Ewigkeit gegenüber; betrachten wir sie aber als blosen Gegensatz der Zeit, dann ist sie noch nicht die absolute Zeit, sondern weiter nichts, als unendliche Zeit, aber immer noch Zeit, immer

noch Nacheinanderseyn von Etwas, das an Etwas als solches (d. h. seiner Succession nach,) gemessen werden muſs, obgleich wir dabei von einem Anfange so wie von einem Ende solcher Succession abzusehen pflegen. Allein in dem Absoluten müssen zwar auch, nur nicht einzelne, sondern die mannigfaltigsten Successionen in mannigfaltigster Weise der Möglichkeit nach enthalten, d. h. überhaupt möglich seyn, wie schon ihre Denkbarkeit auf diese Möglichkeit hinweist, aber wenn sie hervortreten, sind sie da, bilden Daseyn, haben also einen Anfang, und gehen sie wieder in dasselbe ein, auch ihr Ende. Daher kann Ewigkeit nur, wenn sie ihrem Wesen als Gegensatz der Zeit entsprechen soll, entweder eine unbestimmbar groſse Zeit bedeuten, wie der Mathematiker auch nicht selten den Begriff des Unendlichen, sey es als ein Unendlichgroſses oder als ein Unendlichkleines aufgefaſst, oder man kann sogar unter Ewigkeit einen Inbegriff solcher unbestimmbar groſsen Zeiträume denken, dagegen die Zeit, als an sich aufgefaſst, ist dadurch noch nicht enthüllt. Denn weder ihre Veränderlichkeit ist absolut, noch auch ihr sich Messen an etwas Anderem; soll sie absolut werden, so muſs sie zunächst sich selbst ermessen, sich also nach ihrer Beweglichkeit selbst bestimmen, und es muſs auch dabei ihre blose Veränderlichkeit aufhören, weil diese nur Daseyn bedingt; dann bleibt noch die Kraft, welche diese Bewegungen durchführt, und der Grad mit dem sie die Succession hindurchführt; aber auch der Grad als solcher giebt nur Daseyn, wofern wir nicht überhaupt den Nachdruck, oder noch allgemeiner die Haltung, die er der Kraft giebt, und die hier die absolute Kraft (das Absolute) sich nur selbst geben kann, daran auffassen. So ist es dann noch diese in sich bestimmte Haltung, dieser Urrhythmus der Kraftspannung selbst, welcher in den Allbeziehungen des Seyns alles

Seyn in sich gleichmäfsig bindet und wieder entläfst, so in die zwei Perioden zerfallend gemessener Einkehr in sich selbst und gleicher Wiederentäufserung (die Nacht und der Tag des Absoluten), welche durch die eigne innre Regel der Kraft absolut sind; und dieses Tonisch-Gehaltene der Spannung scheint mir nach den Gesetzen der Erfahrung aller Kraft auch noch in ihren Vereinzelungen unerläfslich zu seyn, wofern sie nicht irgend gehemmt wird, es ist der Athemzug der Kraft, der Lebenspuls derselben. Aber wie jede einzelne Kraft auch einen Zeitpunct der Ruhe hat, in welchem sie ihre Thätigkeit am Ende wieder ausgleicht mit sich selbst, und in dieser Ruhe wieder einen Moment tieferer Stille, wo sie auf dem Punct steht der innigsten Beziehung zu sich selbst, von der aus sie sich dann wieder zu ihrer Entäufserung wendet, so mögen wir auch bei dem Absoluten einen solchen Zeitpunct annehmen, als den Zeitpunct seiner absoluten Innigkeit, und nur in diesem Silberblick seines Wesens vermögen wir zugleich das Ganz-Absolute seiner Zeit anzuerkennen, den Urhalt jener Haltung, die absolute Pause des Absoluten. — Werfen wir nun noch einen Blick auf das Unendliche der Zeitdauer von dem Standpunct des Absoluten aus, so mufs auch hier die Unendlichkeit der Zeit, dieses Zeruane akherene, darin liegen, dafs das Absolute ohne Anfang und Ende sich selbst bestimmt, weil es absolut ist, folglich den Grund seines Seyns in sich selbst trägt, und dafs es somit unaufhörlich sich selbst bestimmt. Aber die Realität des Absoluten ist so stark, dafs man auf der vollen Höhe der Speculation nicht einmal ein Anfangen und Beenden desselben zu denken vermag, weil eine solche Vorstellung vor der Energie des Seyns selbst durchaus verschwindet.

In dem bisher Gesagten mögen jetzt auch die Worte des Empedocles ihre volle Deutung finden, wenn es heifst (I, 26 ff.):

»Keiner der Götter machte die Welt und keiner der Menschen,
»Denn sie war immer.«

Die Welt mufs hierbei nothwendig an sich und von Seiten des Absoluten betrachtet werden, denn die irdische Welt in ihrer Mannigfaltigkeit der Dinge, wie ihr Zusammenkommen in Eins wieder, werden ja als besondre Gestaltungen der Dinge oder des Alls von Empedocles angesehn, welche bald sind, was sie sind, bald auch nicht, also nicht immer sind, was sie sind. Dafs ihm also das Seyn an sich ohne Anfang war, liegt in seinen Worten; so wie wir auch früher aus einer andern Stelle sahen, dafs dem Empedocles das, was ist, nicht vergehen könne, wohin man es immerdar stürze, weshalb ihm daher auch das Seyn ohne Ende war; wie er aber selbst die absolute Zeit bestimme, und ob er besonders darüber dachte, ergiebt sich nirgends aus seinen Fragmenten; einem pythagorisch, folglich mathematisch-physicalisch ausgebildeten Denker, der seine Wissenschaft so ideal und dann auch wieder so real wie möglich fafst, mögen wir jedoch wohl auch eine begründete Ansicht hierüber nicht mit Unrecht zumuthen. Dafs Empedocles aber auch wenigstens den *αἰων* nur als eine grofse Zeitperiode betrachtet habe, ergiebt sich daraus, dafs er die in das Fleisch und die Pflanzen gebornen Geister den Göttern gleichsetzend und sie alle als dasselbe nennend sagt, „Götter so auch Aeonen durchlebend," also Aeonen in der Mehrheit nimmt, so wie er auch diese Götter wieder so wie Andres von der Gottheit selbst geschaffen werden läfst, wie sich aus einer andren Stelle (I, 93—103) ergiebt, die wir später in andrer Beziehung genauer erwägen werden. Dafs ferner Empedocles auch bei dem Werden der sterblichen Dinge das Maafs der Zeit anerkennt, eine Zeit, welche hier nur als relativ, und zwar im Gegensatz der Aeonen zu denken ist, weil er sie nur den sterblich Gewordenen beilegt,

wie

wie er den göttlich Gewordenen Aeonen verlieh, erhellt aus diesen Worten desselben (III, 49):

»Mannigfaltiger Bildung des Sterblichen worden der Zeit nach. *a*)

Dafür sagt er auch von den Geistern, welche Blutschuld übten, dafs sie, die Aeonen verlängertes Leben haben, verstossen umher irren, und zwar 3000 Horen, indem er von solchen Geistern sagt (I, 4. ff.):

»Habe theuere Glieder ein Geist besudelt mit Unthat,
»Blutschuld, (und sie empfingen Aeonenverlängertes Leben,)
»Irret er um drei Tausend der Horen *b*) von Seligen ferne«.

Worte in denen ein Gegensatz zwischen Zeit und Aeon unter dem Ausdruck der Horen im Gegensatz der Aeonen noch bestimmter hervortritt, da beide gerade zu einander gegenüber gestellt erscheinen, und es darf uns dieser Ausdruck nicht befremden, da die Hore bei den Griechen, obwohl auf mancherlei Weise, entweder als Abschnitt des Tages, oder des Monats, oder des Jahres, oder auch als Jahr selbst gebraucht, doch in sofern immer eine begränzte abgemessene irdische Zeit zu bezeichnen pflegt.

4) Gesetzmäfsigkeit des Seyns, Werdens und Daseyns.

Betrachten wir aber ferner alles Seyn, Werden und Daseyn nach dem Gesetz, welches dasselbige dringt, so und nicht anders zu seyn, so ist klar, dafs, wenn wir nach einem Gesetz als höchstem Grunde der Gesetzmäfsigkeit fragen, ein solches höchstes Gesetz nicht in dem Daseyn liegen kann, denn es ist dies erst geworden; auch nicht in diesem Werden, weil dasselbe durch etwas anderes möglich ist, son-

a) εἶδεα τῶν θνητῶν παντοῖα διὰ χρόνον ὄντα. — *b*) τρὶς μυρίας ὥρας.

dern wir können jenes höchste Gesetz nur aus dem des Seyns ableiten, da dieses eben jenes andere ist, woraus das Werdende und Gewordne erst hervorging; nur dafs dies Gesetz sich dann für Werden und Daseyn besonders regelt und abmifst (modificirt). — Aber fragen wir weiter, giebt es für das Seyn selbst ein Gesetz, nach welchem es gerade so ist, wie es ist, und gerade so das Werden, Seyn und Daseyn veranlafst, wie es dasselbe wirklich veranlafst? — Offenbar müssen wir ihm Gesetzmäfsigkeit beilegen, denn sonst würde nichts Gesetzmäfsiges aus ihm hervorgehen können, wie wir doch schon an unserem Geiste anerkennen müssen, welcher seiner bestimmten Regel folgt, nach der er handelt und sich äufsert. Aber das absolute Seyn mufs natürlich, da nichts über ihm ist, von dem es abhinge, diese Gesetzmässigkeit in sich selbst tragen; es gehört überdem auch zu dem Begriffe des Absoluten, dafs es sich durchaus selbst bedingt, und in sofern mufs es sich auch durchaus selbst gesetzgebend werden. Aber wie bestimmen wir ein solches absolutes Gesetz des Absoluten, ist es etwa das Gesetz der Freiheit, welches wir selbst in unserer Brust als das höchste menschliche, als das ethische Gesetz unseres Daseyns ehren? Mit nichten, denn Freiheit ist nur gegensätzlich aufzufassen, wo kein Mufs, ist auch kein Sollen; daher kann aber auch wieder dieses überwältigende Müssen der Natur durchaus nicht das absolute Gesetz des Seyns abgeben, da wir es auch nur gegensätzlich betrachten. Aber wie mögen wir es dann bezeichnen, wenn es weder das ethische ist, welches wir auszudrücken pflegen, „du sollst", noch auch das physische, welches wir aussprechen als ein „du mufst"? Die Sprache hat dafür kein ganz bestimmtes Wort, am Besten bezeichnen wir es durch „Nothwendigkeit", denn der philosophische Sprachgebrauch hat vielfach

von einer physischen und moralischen Nöthigung gesprochen, als welche in dem physischen wie ethischen Gesetz nach seiner Weise enthalten zu denken, wie von einer Nothwendigkeit der Pflichten und einer Nothwendigkeit der Naturgesetze; daran mag sich unser Ausdruck knüpfen, und man wird ihn nicht mifsverstehen, zum bessern Verständnifs des Empedocles wird er sogar wesentlich werden. Nothwendigkeit also ist das Gesetz, nach welchem das Seyn so ist, wie es ist, so waltet und bildet, wie es geschieht, so wieder entbildet und löset, wie dasselbe erfolgt, denn nur das, was nothwendig so ist, wie es ist, ist absolut; denn wäre es nicht nothwendig so, wie es ist, so wäre es in einem Zustande des Schwankens begriffen, von dem man nicht behaupten könnte, dafs es irgend wie dasselbe bliebe; aber seine Nothwendigkeit ist inwohnend, seine eigene, denn es beruht auf sich selbst. Dies Gesetz der Nothwendigkeit zeigt sich aber bei genauer Betrachtung der Freiheit sowohl, wie der Naturgewalt zum Grunde liegend, und es kann nur scheinbar dasselbe ganz mit der letztern zusammenfallen oder auch minder erhaben als das erstere hervortreten. Nur die Nothwendigkeit, in die äufsere Natur getreten, wird drückend und belastend, und dies immer mehr, je mehr sie sich entäufsert, sie ist Nothwendigkeitszwang, oder Nothwendigkeitsschwere, daher das Starre, Düstere, was wir nicht selten unter ihrem Einflusse mit Mifsbehagen empfinden; im Geistigen dagegen erscheint sie in ihrem Gesetz milder, weil hier theils ihr Walten unserem Wesen mehr zusagt, theils auch uns möglich scheint, ihr zu entgehen. Aber wenn gleich es sich im Einzelnen so verhält, dafs das Individuum zwischen psychischen und physischen Momenten oscillirt, da ist diese Nothwendigkeit immer, sie spricht sich aus in den Axiomen unserer Erkenntnifs, in dem

Glauben an die Evidenz unserer Anschauung, in dem Bestimmt so und Nicht anders Seyn aller unserer geistigen Anlagen, so auch in der Fähigkeit zu wollen; ja dem Zustande der Willkühr liegt sie hierbei eben so zu Grunde, wie dem Zustande des freien, d. h. des ethisch gesetzlichen Willens, welchen letztern wir hier nur als Freiheit bezeichnen, nicht aber jene Willkühr. Der Willkühr liegt das Gesetz der Nothwendigkeit zu Grunde, in sofern als die Willkühr überhaupt unausweichliche Naturanlage des menschlichen Willens ist, der er nur erst durch Zunahme an Kraft und ethischer Form mehr und mehr entgeht, ihr die bestimmte Richtung anweisend. Der Freiheit ferner liegt diese Nothwendigkeit zu Grunde, denn sie gebietet uns ja, oder dringt uns selbstständig zu thun und zu lassen; gehorchen wir nun dieser Nöthigung, so treten wir eben in den höhern gesetzlichen ethischen Zustand der Freiheit, den Zustand eines aus höhern geistigen Gründen harmonisch und stark realisirenden Willens; gehorchen wir nicht, so fallen wir dem physisch gewordenen Gesetz der Nothwendigkeit anheim, einmal zurücksinkend in die Schwäche der Willkühr, und sodann auch weiter dahingegeben an die Nothwendigkeitsschwere der äufsern Natur. So verschlingt sich dies Spiel der Nothwendigkeit ineinander bei ihren Gegensätzen, aber sie die Nothwendigkeit an sich liegt ihnen beiden immer zu Grunde. Doch wir würden sie eben so mifsverstehen, wenn wir sie in ihrer Absolutheit als Schwere, wie wenn wir sie in solcher Beziehung als Freiheit anerkennen wollten, da ja diese beiden Schwere wie Freiheit nicht das Merkmal der Allgemeinheit an sich tragen; aber blind, roh, niederdrückend und bändigend, kann jene absolute Nothwendigkeit nicht seyn, weil dies nur Merkmal des physischen Zwanges ist, wie sie auch nicht Minderes seyn kann

als die Freiheit selbst, denn auch diese ruht ja in ihr; vielmehr ist sie Zustand der vollgültigen Stärke, die Energie in dem Seyn, in sofern es sich selbst erfafst; und in dieser Energie des Seyns, in sofern es nämlich sich selbst erfafst, ist eben die Gesetzmäfsigkeit des Seyns an sich begründet. Gerade wie sich dasselbe schon in untergeordneten Verhältnissen in dem Menschen kund giebt, wenn sich in ihm auf harmonische Weise geistige und körperliche Stärke mächtig durchdringen, so dafs er nicht blos seiner eigenen Natur, sondern auch in Bewegung anderer Geister, der Massen und der Natur überhaupt überlegen wird; was er so denkt, denkt er stark, fühlt er stark, will er stark, und will es ganz, und so führt er es auch riesenhaft durch, Geister und Massen dabei zu Paaren treibend, der Heros unter den Menschen. Von der Energie solcher Nöthigung erfafst, sagen uns grofse Männer Worte, wie diese, „ich kann nicht anders", — und sie können auch nicht anders; dann sagen wir von ihnen vielleicht, ihr Schicksal rifs sie hin, und doch ist es jene hehre Nothwendigkeit ihres Lebens, die wir dann nur dunkel erfafst, dunkel bezeichnen.

Auch Empedocles erkennt die Nothwendigkeit (ἀνάγκη) als das höchste Gesetz an, von dem was da ist, wie sich aus einer Stelle des Simplicius (ad Aristot. phys. 1, p. 43. a) ergiebt, die ich deshalb hier beifüge: *Ἐμπεδοκλῆς, δύο ἐν τοῖς στοιχείοις ἐναντιώσεις ὑποθέμενος, θερμῷ καὶ ψυχρῷ, ὑγρῷ καὶ ξηρῷ, εἰς μίαν τὰς δύο συνεκορίφωσε, τὴν τῶ νείκους καὶ τῆς φιλίας, ὥσπερ καὶ ταύτην εἰς μονάδα τὴν τῆς ἀνάγκης.* So sagt auch Plutarch (de plac. philos. 1, 26) dafs Empedocles die *θείαν ἀνάγκης* als *αἰτίαν χρησικὴν τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν στοιχείων* ansehe; wo also die Nothwendigkeit über alle Gegensätze der Naturprincipien erhoben, als oberste und eine Gewalt übrig

bleibt. Eben so erwähnt Empedocles die Nothwendigkeit (ἀνάγκη) als höchstes Gesetz da, wo er die Geister zur Strafe aus der höhern Welt ausgestofsen werden läfst, sagend (I, 3—6), wie Plutarch erwähnt (de exilio c. 17):

»Der Nothwendigkeit Satzung, a) es ist der Göttlichen Urspruch, b)
»Habe theure Glieder ein Geist besudelt mit Unthat,
— — — — — — — — — — — —
»Irret er um drei Tausend der Horen von Seligen ferne.«

Eben so findet sich der erste dieser angeführten Verse mit noch einem andern verknüpft von Simplic. (ad Aristot. phys. 8. Fol. 272. b) erwähnt, und findet so sein Verständnifs, indem es heifst (III, 47. ff.):

»Der Nothwendigkeit Satzung, es ist der Göttlichen Urspruch,
»Ewiglich fort, c) besiegelt mit weit umfassendem Eidschwur;«

wo auch den Zeitverhältnissen gemäfs solcher Satzung ihre starke Realisation beigegeben erscheint. — Dafs übrigens Empedocles die Nothwendigkeit so hoch hinstellt, kann uns durchaus nicht befremden, da ja die εἱμαρμένη seiner Zeitgenossen auch über Göttern und Menschen erhaben und unwandelbar thront; aber dafs er sie Nothwendigkeit, ἀνάγκη, und nicht Schicksal, εἱμαρμένη, nannte, zeigt uns, dafs er von der gewöhnlichen Ansicht abweichen will, um so mehr, da ihm ja Homer, dessen dichterische Formen er so vielfach nachahmt, zu solcher Aeufserung Lust und Gelegenheit genug dargeboten hätte. Die erstere von obigen Stellen des Simplicius zeigt uns auch, wie Empedocles in der Nothwendigkeit alle Naturprincipien zu einem einzigen sich vereinen läfst. Da nun die obigen Principien der Bewegung nicht besonders, sondern in und an dem was ist, sich befinden, wie sich

---

a) ἀνάγκης χρῆμα. — b) θεῶν ψήφισμα παλαιόν. — c) ἀΐδιον.

bald aus einer andern Stelle des Empedocles zeigen lassen wird, so dürfen wir auch die *ἀνάγκη* nicht absondern von dem Seyn an sich, sondern sie muſs auch in seinem Sinne inwohnend gedacht werden, während das Daseyn, oder mit Empedocles zu reden, das Gewordene nur durch die Wechselwirkung von Liebe und Eifer besteht, und sich wieder löset. — Aus jener obigen Stelle „der Nothwendigkeit Satzung" ff. wird übrigens auch ein anderes Fragment desselben verständlich, wo es heiſst (I, 22):

„— — — verabscheut Nothwendigkeitsschwere. *d*)"

Der gefallene Geist nämlich hinabgesandt in das Fleisch und in die Elementarwelt, erliegt wie diese Welt überhaupt der Schwere der Nothwendigkeit; denn daſs ein solcher durch die Satzung der Nothwendigkeit dorthin ausgestossen, und drei Tausend der Horen dort festgehalten wird, zeigt, daſs Empedocles also die *ἀνάγκη* auch auf diese Welt einwirkend und für sie Satzung bildend, also Gesetz gebend, erkannte; aber verabscheuungswürdig und schmerzlich belastend wird sie hier, denn sie ist hienieden Nothwendigkeitsschwere. —

Jedoch scheint Empedocles auch in untergeordneter Form den Zufall anerkannt zu haben, freilich ohne es bestimmt zu entwickeln; denn Aristoteles (phys. 2, 4) bemerkt zu der Stelle des Fragments über den Aether, wo es heiſst (I, 193): „So flugs trifft er zusammen das eine Mal, öfter auch anders," — daſs das „trifft er zusammen" (*συνέκυρσε*) darauf deute, daſs Empedocles den Aether nicht stets die obern Gegenden behaupten lasse, sondern es sey dies zufällig (*ὅπως ἂν τύχῃ*); so wie auch in andern Stellen von einem Zusammentreffen der Dinge die Rede

d) *δύσλιπτος Ἀνάγκη.*

ist. Eben so kömmt der Ausdruck τύχη in einem Fragment bestimmt vor, wo es heifst: „τῇ δ' ἰότητι τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα“ „(doch nach Zufalls Wahl hat alles Gedanken)“, eine Stelle, die, wenn sie Simplicius richtig gefafst, sich nur auf das untergeordnete All der Einzeldinge in ihren Graden zu beziehen scheint, da ja das höchste Gesetz Nothwendigkeit ist, und so würde stets ein solcher Kreis zufälliger Entwickelungen als am Ende doch von der hehren Nothwendigkeit als solcher bestimmt, in sofern auch noch selbst in ihrem Princip erfafst werden müssen, soll dem System des Empedocles auch wirklich volle Genüge geleistet werden.

3) Kräfte die das Seyn, Werden und Daseyn erregen, und das Gesetz dieser Erregung als Lösung und Einigung des Gegensatzes.

Finden wir nun an dem Seyn an sich ein Gesetz sich kund gebend, welches Wirkungen hervorbringt, oder ist überhaupt aus dem Seyn etwas geworden, und wird aus Gewordenem wieder etwas, wie doch unläugbar statt findet, so dürfen wir mit Recht nach bestimmten Kräften fragen, welche diese Wirkung hervorbringen, und wir müssen, um ihren Ursprung zu finden, zu dem Absoluten selbst uns wenden, da ja ausserdem nichts Höheres, nichts Unabhängiges zu denken ist. Die Kräfte aber, die wir in der Welt gewahren, unterscheiden wir nach der Art, wie sie in den Massen oder in dem Leben der Organismen sich kund geben in körperliche und seelische oder auch geistige Kräfte. Die Kräfte der Natur, wie und wo sie sich vereinzelt zeigen, sey es als Magnetismus, Electricität, Galvanismus, Chemismus, oder Gravitation, überall haben sie mit einander ge-

mein die Fähigkeit anzuziehn und abzustoſsen, die seelischen Kräfte, sey es als Trieb oder Gefühl, als Verstand oder Wille, sie tragen eben so das Merkmal der Anziehung und Abstoſsung an sich, nur lebhafter oder auch mannigfaltiger es wendend, als die Massen in den Erscheinungen ihrer Kraft. Der Trieb (Instinkt) verlangt und verschmäht, das Gefühl empfindet und fühlt, der Verstand begreift und urtheilt, der Wille wählt und verwirft. Aber wenn gleich hier die Kraft in ihren Gegensätzen spielt, so ist sie doch auch da in unserer Welt der Dinge nie getrennt, ja es ist selbst undenkbar, daſs das eine ohne das andere sey, weil, indem es sich sonst sammt seinem Wesen zerstören müſste, es die Selbsterhaltung der Kraft so fordert; denn wenn nicht, während die Kraft abstöſst, sie sich zugleich zurückhielte, so würde sie sich immer mehr von einander entfernen, ohne sich selbst mehr zufassen, und wenn sie umgekehrt bei dem Anziehn nicht zugleich gehalten würde durch ihre eigene Abstoſsung, so würde sie sich in ein so Kleines verinnigen, daſs sie in ihrer Aeuſserung sich völlig vernichtete; sollte aber die umgekehrte Thätigkeit in beiden Fällen, dem der Anziehung oder Abstoſsung, nicht gleichzeitig erfolgen, so würde das Uebermaaſs der einen sich, wie alle Bewegung die ungehemmt ist, in's Ueberschwengliche zu steigern vermögen, während die entgegengesetzte Regung der Kraft so lange in Unthätigkeit bliebe, bis die Zeit ihrer Aeuſserung begönne; aber zu schwach in ihrem Beginn jener Ueberwiegenden gegenüber, wo sollte sie nur erst das Gleichgewicht jener zu halten, geschweige sie zu überwiegen vermögen; es müſste denn seyn, daſs stets eine neue äuſsere Hülfe derselben beistände, was zwar möglich, aber durchaus nicht nothwendig erscheinen würde, selbst schon der Einfachheit der Naturprincipien widerstreitend. Eben

so durchdringen sich auch die seelischen Kraftäufserungen, eine ist nicht ohne ihre entgegengesetzte zugleich mit sich zu führen. Der Trieb des Thieres verlangt etwas Bestimmtes, darum wendet sich sein Verlangen gleichzeitig von allem andern ab, nur auf das Vorliegende sich richtend, ja dafs er bald heftiger, bald minder heftig etwas verlangt, läfst sich nur daraus genügend erklären, dafs der Entfesselung seiner Neigung ihr Gegensatz im Innern bald minder oder mehr das Gleichgewicht zu halten vermag, je nachdem der Trieb selbst stärkern oder schwächern Anreiz fand, hervorzutreten; die Empfindung des Auges, das Sehen z. B. ist nicht ohne ein begleitendes Gefühl, nur dafs es uns bei gesteigerter Anregung des Sehens erst desto merklicher wird, und umgekehrt steigen z. B. aus unsern Gefühlen innre Empfindungen, nämlich Bilder der Einbildungskraft gleichzeitig empor; während der Verstand begreift, bildet er seine Begriffe urtheilend aus, während er urtheilt, gestaltet er aus den Urtheilen gleichzeitig Begriffe; während der Wille wählt, also auf sich bezieht, mufs er auch zugleich hervortreten und anderes dabei abweisen, während er verwirft, läfst er anderes, oder er that jenes auch, indem andres ihm besser gefiel, für dessen Besitz er dadurch Raum macht, er verschmähte also, weil er verlangte. Wenn wir daher die eine Richtung einer Kraft bezeichnen, so ist sie es nur in so fern sie vorherrscht in der Aeufserung der Gegensätze; die Kraft zieht an, wenn das Anziehn vorherrscht vor dem Abstofsen, und stöfst ab, wenn das Abstofsen stärker ist als das Anziehn; das gemeinsame Ergebnifs der Anziehung und Abstofsung aber ist die Spannung, wie die Regelmäfsigkeit der Bewegung innerhalb dieser Spannung zum Zeitmaafs wird. Allein auch die Durchdringung der Kräfte selbst: als ein sich in Eins Bilden derselben findet sich schon vor in einzelnen Zuständen des Da-

seyns, und der menschliche Geist diene uns hier als Beispiel. Je mehr die Entwicklung des menschlichen Geistes harmonisch und vollendet wird, desto mehr durchdringen sich auch die einzelnen geistigen Vermögen. Der Verstand bewegt sich mit Freiheit und schöpferischer Thätigkeit voll Lust und Liebe in seinen Kreisen, der Wille wird verständig und besonnen, und regt sich mit Freudigkeit in seinen Bahnen, das Gefühl wird klar, sinnig und wohlwollend; und so liefse sich noch weiter dieses Durchdringen und folglich in Einsbilden der Kräfte wahrnehmen; obwohl dabei die völlige Einung nur durch das Eingehn in ein Allgemeineres ihnen Gemeinsames genügend gedacht werden kann. Dieser Zustand der Kräfte des Daseyns leitet uns zu dem hin, was wir in dem absoluten Seyn in Hinsicht der Kraft zu denken haben. Kraft mufs nothwendig das Absolute in sich haben, denn sonst könnte nichts durch dasselbe werden und da seyn, aber diese Kraft kann wie das Absolute selbst nur absolut, dazu nur eine und mit ihm identisch seyn. Das Allgemeine aller Kräfte der Welt war Anziehung und Abstofsung, aber geeinigt ist die Kraft nur dann, wenn sich ihre Gegensätze in einem Allgemeineren ihnen Gemeinsamen durchdringen; wir können daher nur diese geeinigte Kraft, in der sich die Gegensätze völlig und allseitig und in der Allgemeinheit des Seyns durchdringen, als die absolute Kraft des Absoluten anerkennen; aber es würde eben so wenig genügen dies blind scheinende Naturspiel der körperlichen Anziehung und Abstofsung für sich in solcher Einigung als absolute Kraft des Absoluten zu setzen, wie blos das seelenvolle vielverschlungene Spiel derselben in geistiger Sphäre, denn es fehlte dann immer der Satz zu dem Gegensatze, sondern es mufs die starre Scheidewand zwischen Geist und Körper fallen, aber nicht durch Herabzie-

hung zu der groben Körperlichkeit; denn da der Geist höher und herrschender steht, müfste sie sich dann vielmehr seiner Seite, zuneigen; sondern, da das ihnen gemeinsame Allgemeinere doch auch über ihnen stehen mufs, so mufs es auch höher stehn eben sowohl wie der Körper, als wie der Geist, sofern beide in ihrer Entgegensetzung bestehn. Lösen wir nun zunächst wieder die Gegensätze selbst, so ergiebt sich uns folgendes: Je tiefer die Naturkunde eindringt in das Wesen der Körperkräfte, desto mehr erscheint als das allgemeine Agens der Natur das Licht, das allgemeine Naturlicht, oder wenn man will der Aether; so erweist es sich in dem animalischen Magnetismus und spricht besonders die Kraft der Anziehung und Abstofsung aus; so tritt es hervor bei dem mineralischen Magnetismus, so wie Electricität und Chemismus erregend, und Leben über Leben gestaltend; und wenn es in andern Kräften noch weniger erkennbar, so tritt es doch wie Blick des Geistes daraus hervor; so aus dem Galvanismus, so selbst aus der Schwerkraft der Massen in der Feuererscheinung, zu der sie überzugehn vermögen; daher mögen wir das Leuchten als die allgemeinste Spannung der Naturkräfte ansehn. — Da nun wieder in der Weisheit das Denken seine höchste Verklärung und Einheit findet, so wie sie wieder ausgeht in das Gesicht, worin sich ihr noch die Einbildungskraft einigt, da ferner das Gefühl sich in der Liebe vollendet, der Wille in Heiligkeit geeinigter sich verklärt, so mufs dem zufolge sich Licht und Weisheit mit Liebe und Heiligkeit innig und ganz durchdringen, und in einem Höheren einen, wenn die erhabne Kraft des Absoluten als absolut und in ihrer Spannung erfafst werden soll. Doch hier sind wir zu einer Gränze gelangt, wo wir auch die letzte Hülle, die das absolute Seyn verdüstert, hinwegnehmen müssen; denn ein Wesen, welches den Grund seiner selbst in

sich selbst hat, welches das Licht und die Weisheit mit der Liebe und Heiligkeit innigst und ganz vereinigt auf absolute Weise besitzt, das also Urlicht, Allweisheit, Allliebe und Allheiligkeit zugleich und innig und einig und ganz in seiner Wahrheit ist, solch hehres Wesen ist Jehovah, (d. i. der Seyende, oder um Hocherhabnes im menschlichern Wort zeitlich zu messen, der da war, der da ist, und der da seyn wird).

Wenn gleich die Fragmente des Empedocles uns nicht erweisen, wie weit er selbst in ähnlicher Ansicht des Absoluten emporging, so erhellt doch so viel, dafs auch er den Aether an die Spitze aller Elementarentwicklung stellt, obgleich nicht die 4 Elemente selbst aus ihm ableitend, dagegen ihn wohl von der Luft unterscheidend, wie aus einer Stelle des Plutarch (de plac. philos. 2, 6) erhellt, wo dieser angiebt, auf welche Weise nach Empedocles Ansicht sich die Elemente aus der Einheit abgeschieden haben, denn da heifst es: *Ἐμπεδοκλῆς τὸν μὲν αἰθέρα πρῶτον διακριθῆναι, δεύτερον δὲ τὸ πῦρ* ff., woraus sich zwar ergiebt, dafs er das Feuer erst zu zweyt sich ausscheiden läfst, aber doch nicht dabei gesagt wird, es geschehe dies aus dem Aether, wie wohl er dann die übrigen Elemente aus einander hervortreten läfst, nämlich das Wasser aus der Erde, und aus dem Wasser die Luft. Auf der andern Seite stellt er die Körperwelt selbst in ein noch viel geistigeres Licht, indem er sagt (III, 39):

»Wisse das Alles Verständnifs erhielt und Theil an Besinnung;«

woraus sich zugleich ergiebt, dafs auchs ein *ἕν*, das an sich Seyende, ein Denkendes ist; aber indem es Eins geworden, ist es auch in Liebe geeinigt, denn in Beziehung auf die Einheit der Dinge sagt er (I, 43 ff.):

»Bald durch Liebe zusammen in Einheit alle gekommen,
»Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers.«

Eben so findet sich bei ihm die Idee des einen Gottes weit über Körperliches erhaben, denn nachdem er

das Körperliche davon abgewiesen, indem er nicht dies noch jenes in körperlicher Beziehung sey, sagt er von ihm (III, 37 ff.):

»Sondern hehrer Verstand a) und unnennbarer war nur alleine,
»Mit den schnellen Gedanken durchdringend das Ganze der Welten,«

wo nach dem Sinne der Alten, welche das Denken und Wollen vielfach in Eins ziehen, auch dies wohl hier hinzuzudenken ist. Daſs ihm die Gottheit aber auch liebend sey, scheint daraus hervorzugehn, daſs er dieselbe eine Kugel nennt, wie bereits in der Einleitung erörtert, und daſs ihm gerade die Kugel die Form der Einheit ist, welche Einheit er wieder, wie wir sahen, als das Gebilde der Liebe um sich her ansieht. Doch könnte es bei alledem, wenn man die den Pythagoräern beigelegten Begriffe einer Weltseele auffassen wollte, zweifelhaft scheinen, ob Empedocles alles in ein Absolutes eine; und selbst daſs er auch die Dinge in ihrer Einheit als Kugel ansah, könnte eine zwiefache Kugel denken lassen; allein nach Simplicius nannte Empedocles die Kugel der Dinge, also das in Einsgekommenseyn der Dinge Gott, indem jener (ad Aristot. de phys. 1. p. 68) von Empedocles bemerkt: *τὴν φιλίαν διὰ τῆς ἑνώσεως τὸν σφαῖρον ποιῆσαν, ὃν καὶ θεὸν ἐπονομάζει*, und die Bemerkung des Cedrenus (in synop. historiar. T. I. p. 157) und des Pseudo-Origenes (philosophum. c. 3. p. 49), nach welchen Gott das verständige (geistige) Feuer der Einheit heiſst, (*τὸ τῆς μονάδος νοερὸν πῦρ,*) scheint nichts dagegen zu beweisen, eben weil man dabei an eine blöse Weltseele denkt, und sie seine Ansichten auf eine solche Weise auszudeuten versucht werden konnten, nur daſs von dieser Ansicht nirgends in den Fragmenten oder bei früheren Aus- und Widerlegenden der Lehren des

a) *φρὴν ἱερή.*

Empedocles die Rede ist; denn selbst der hehre Verstand, der Alles durchdringt, und der leicht als Weltseele erscheinen könnte, ist schon darum nicht so zu fassen, weil auch alles andre, wie wir sahen, denkend ist, folglich die Welt selbst insofern schon seelisch genug erscheint. Dazu kömmt dafs auch die Pythagoräer das ἕν als das Göttliche aufstellen, und es als den Apoll so bezeichnen (nach Plutarch de Is. et Osir. ed. Xylander II, p. 381. E und F), den sie überhaupt als die Gottheit im idealsten Sinne darstellen. — Dafs übrigens die Kugelform als diejenige anzusehn sey, in welcher alle Beziehungen auf sich selbst und zwar auf das möglichst Innigste liegen, ist schon bemerkt. Sollen wir daher bei dem Absoluten an eine Form denken, so ist keine andre denkbar. Aehnliche Ansichten von der Gottheit der Form nach hegen auch einzelne Mystiker; so erscheint Schwedenborgs Ansichten zufolge die Gottheit in den Himmeln als Sonne. So schien auch dem Mystiker, Jakob Böhm, nothwendig, alle Elemente in die Gottheit aufzunehmen, nur in höherer, edlerer Form, indem er bemerkt, wie sie sich schon veredelter in dem Menschen vorfänden. — Bleibt es nun aber aus obiger Stelle unerwiesen, dafs Empedocles alles in Gott, als dem einzigen ὄν vereinte, dann wäre seine Auflösung des alleinigen Seyns an der Auflösung des letzten und höchsten Gegensatzes gescheitert, dem der Gottheit im Gegensatz der Welt; in den Trümmern seines Systems liegt dies jedoch durchaus nicht, wenn man consequent nach seinen Principien weiter speculirt. Doch wir sind jetzt überhaupt zu der Bestimmung des höchsten Gegensatzes gelangt, und hier wird es wesentlich, bevor wir noch weiter die Ansichten des Empedocles verfolgen, zu ihrem genaueren Verständnifs, diesen Gegensatz erst selbst und sein Verhältnifs zu dem Absoluten, ihm dem unnennbar Erhabenen,

dem Jehovah näher zu erwägen, wie solches, freilich bei menschlicher Kurzsicht, den Gesetzen des Denkens und der Erfahrung gemäfs erscheint.

Sobald die Kraft der Natur aus ihrer Einheit sich löst, und sich äufsert, tritt sie in Gegensätzen hervor, und wir pflegen dieselben daher polarisch und dialectisch als ein Positives und Negatives, oder auch als ein Mehr und Minder (Plus und Minus) der Kraftfülle zu bezeichnen; eben so können wir durchaus nicht anders, wenn unsre geistige Kraft sich regt und sich äufsert, als dafs wir ein Einzelnes bilden, welches in so fern seinem Allgemeinen gegenüber tritt, und mit ihm einen Gegensatz bildet; so ist es auch nach den Gesetzen des Denkens unmöglich anders zu denken, als dafs da, wo ein Relatives hervortritt, es eine Beziehung zu etwas andern haben müsse. Wenn wir nun aber dabei von Beziehung zu Beziehung aufsteigen, so ist hier die höchste mögliche zwischen dem Absoluten selbst und dem Relativen; denn da alles Relative als solches nur Beziehungsweise ist, so mufs es doch irgendwo seine höchste Beziehung haben, und da es nichts Höheres giebt als das Absolute, auf dem am Ende alles beruht, so kann es auch nirgends sonst diese höchste Beziehung haben; ist es aber mit dem Absoluten nur allein gegeben, so mufs es, da zwei Absolute sonst neben einander gedacht werden müfsten, was doch dem Begriffe des Absoluten widerstreitet, in diesem allein seinen Grund haben, und umgekehrt mufs es desselbigen Folge seyn; als solches aber hat es seine Beziehung allein zu dem Absoluten, es ist relativ in Hinsicht des Absoluten. Somit wenn etwas Einzelnes entsteht, da es nur aus dem Absoluten möglich ist, so entfaltet sich der erste Gegensatz, der des Absoluten und Relativen; denn wie dieses nur Folge ist in Beziehung auf das Absolute, so ist dieses wieder nur Grund in Beziehung auf seine Folge; oder auch wie

das

das Relative nur ein Besonderes ist in Beziehung auf sein Allgemeines, das Absolute, so ist dieses nur Allgemeines in Beziehung auf sein Besonderes; und somit wird, wenn ein Besonderes aus dem Absoluten hervorgeht, da alle Relation gegenseitig ist, nicht blos das Besondere ein Relatives, sondern auch selbst das Absolute wird relativ; und wir könnten es in sofern ein Relativ-Absolutes nennen, wie die Mathematik nach Bestimmung des Unendlichen, wenn Endliches davon abgesondert wird, auch von Endlich-Unendlichem redet; eben so würde auch, um gröfserer Deutlichkeit willen, das Absolute, wenn es aus sich entwickelt, im Gegensatz des Entwickelten, Seyn an sich genannt werden können, wie das relative Seyn ihm gegenüber, Daseyn genannt wird. Allein man behalte immer bei diesen Gegensätzen, in die das Absolute, wenn es sich entäufsert, zerfällt, den Unterschied im Auge, dafs jenes, ich meine das Absolute, das Allgemeine, und der Grund ist, so wie auch hierbei in Beziehung auf sein Wesen selbst Fülle der Einzelnheit gegenüber. Nur können wir es durchaus, wo es Einzelnes entfaltet, nicht anders als in den Gegensatz sich lösend betrachten, wie sich aus Obigem ergiebt. Diese Lösung in Gegensätze nun braucht jedoch nicht einfach zu seyn, sie kann vielmehr so vielfach seyn, als das Absolute Modificationen seines Wesens zuläfst, und mufs so vielfach seyn, als Gegensätze wirklich darin ruhen, und auch diese Besonderen, als Gegensätze ihres Satzes, des Absoluten, müssen doch die Natur des Absoluten auch in ihrer Vereinzelung an sich tragen, da sie daraus hervorgingen, und daher ebenfalls wieder neue Gegensätze aus sich entwickeln können, so weit es der Natur des Absoluten gemäfs ist; ein Maafs, welches endlichem Verstande zu bestimmen unmöglich ist. Tritt aber Besonderes hervor durch die Kraft des Absolu-

ten, so muſs das Absolute selbst, da es sich nun zum Theil in Gegensätze löst, in sofern auch seine Identität theilweise aufgeben, und Arten bildend, seinem Besondern gegenüber wieder schon Nächstes der Art in Gegensatz zu stellen vermögen, und in sofern tritt Weisheit dem Verständigen, Liebe dem Innigen, Heiligkeit dem Sittlichen, Licht dem Scheine entgegen, obgleich immer nur zunächst als das Allgemeine dem Besondern; welches Besondere dann wieder in Gegensätze zerfallend, oder auch selbst in seiner Beschränktheit abfallend, (da es, wie das Absolute, die Kraft hat, sich selbst zu erregen, aber auch Schranken des Besondern, die jenes nicht hat,) dies Verhältniſs erst wieder in ein anderes gegensätzliches umstellt; so ist Heiligkeit dem Bösen gegenüber anders sich gestaltend, als dem Guten u. s. w. Allein der höchste und völlige Gegensatz in Bezug auf die Entäuſserung des Absoluten ist der zwischen Gott und Welt. Hier erst beginnt jene Entfaltung des höchsten Wesens, nach welcher es die Völker als Herrn (Adonai), Elohim, Zebaoth, θεός (der sich Offenbarende, alles Durchdringende), Gott (der Gute), Bram (Schöpfer) u. s. w. bezeichnen und verehren, von hier aus tritt erst Geist dem Körper entgegen, hier giebt es erst Vater und Sohn, wie jede andere Kindschaft, hier beginnt das Wort, ausgehend von dem Gedanken und noch mit ihm geeinigt, hier fordert Gesetz den Gehorsam, den noch die Andacht giebt. Aber wer möchte alle die Gegensätze und ihre Vermittlung lösen, da ja das Höchste und Erhabenste, was wir davon besitzen, seit Menschen gedenken, selbst nicht als Ergebniſs der Forschung, sondern als höhere Offenbarung der Gottheit denenselben kund ward. Nur jener Schein des Pantheismus sey hier noch hinweggenommen, der früher von dieser Speculation viel-

leicht untrennbar schien. Schon durch den Gegensatz der hier gebildet wird, löst er sich auf, indem das Einzelne, Vereinzelte, mit dem Allgemeinen, Ueberschwenglichen, bestimmt im Gegensatz hervortritt, mit der Gottheit die Welt; und wenn man meinte, weil doch alles im Absoluten geeinigt, so müsse doch auch alles als Theil des Göttlichen erkannt werden, also Pantheismus hieraus folgen, so diene unsere eigene Art über unsere Gedanken zu urtheilen zum Beleg dagegen. Der Gedanke den unser Verstand bildet, er ist Erzeugniſs unseres Verstandes, es wohnt in ihm Verständiges, und er verschwindet auch am Ende wieder im Verstande; aber pflegen wir ihn deshalb als Theil des Verstandes gelten zu lassen, wenn wir ihn denken? keineswegs, wir halten ihn in seiner Abhängigkeit, ohne besondere Absicht, eben deswegen, weil er im Verstande als Gegensatz entsteht, als etwas Abgesondertes dem Allgemeinen gegenüber. So wird uns auch stets der Gegensatz bezwingen, wenn wir uns gedrungen fühlen, uns als Theile der Gottheit zu erkennen. Jedoch die vollendetsten Religionen der Erde führen freilich am Ende alles wieder zurück zur Gottheit; so hat das Christenthum eine Wiederbringung aller Dinge, und der Mensch wenigstens trägt das Bild der Gottheit an sich. Gesetzt auch, lieſse sich nun aber weiter sagen, daſs der menschliche Geist, was auch wirklich der Fall ist, nur erst in eigenthümlicher Erregung seines Innern, so wie dies bei dem Mystiker statt findet, oder durch leicht allzugezwungene Wendung der Speculation dahin gelangte, pantheistischen Ansichten Raum zu geben, so können sie dennoch auch aus dem bereits oben Entwickelten gefolgert werden; denn alles ist Theil des Absoluten, folglich des Jehovah, des höchsten Wesens im höchsten Sinne des Worts. Hierauf zur Antwort, die Welt ging einst so hervor aus dem Absoluten, aber

jetzt ist sie nicht darin, sondern sie bildet sogar den Gegensatz desselben, sofern könnt ihr nur sagen, dafs aus dieser Speculation folgt, sie war Theil des Absoluten, aber nicht als Welt, denn als solche steht sie abgesondert, vereinzelt da, wie euer Gedanke, wenn ihr ihn in eurem Verstande absondert; wird sie wieder zurückkehren ins Absolute, wird alles wieder eingehen ins Absolute, wird also einst wieder nur allein Jehovah seyn, — es ist wahr, die Sehnsucht der Speculation treibt wohl dorthin, aber — wir wissen es nicht, der Mensch ist von gestern her; — doch gesetzt es sey auch so, unmöglich kann daraus Pantheismus folgen, denn der Pantheist hält sich und alles was da ist, nicht für göttliches Theil in grauer Ferne der Vergangenheit oder Zukunft, sondern in der Gegenwart betrachtet er es so, darin erkennen wir das Irrige und Verwegne seiner Ansicht.

Es ist nicht zu läugnen, dafs die vorige Erörterung die Ansichten des Empedocles, so weit sie uns ausgesprochen sind, überschreitet, in wiefern sie nämlich aus einer umfassenden Lehre vom Gegensatz hervorgeht, jedoch ist sie übrigens seinem System gemäfs. Denn sein göttliches ἓν, wenn etwas werden soll, mufs auch alles Daseyende aus sich hervorgehen lassen, weil ja auch dem Empedocles nur aus dem Seyn etwas hervorgeht, und doch bei dem ἓν alles Seyn geeinigt ist; eben so da er Gott und Götter unterscheidet, von denen die letztern geworden, und nach Aeonen wieder vergehn, wie wir bald näher betrachten werden, während der erstere alles hervorbringt, so liegt auch hier, so nahe sich noch Göttliches berührt, doch in der schaffenden Kraft der Gottheit, in ihrer Unvergänglichkeit, und in der Schöpfung einer Welt, wenn gleich sie Göttliche trägt, bei deren Vergänglichkeit Gegensatzes genug entwickelt, obgleich nicht geradezu als solcher ausgesprochen, zwischen Gottheit und Welt. — Zu alle dem kömmt hinzu, dafs auch

die pythagoräische Schule die Lehre vom Gegensatz zur Erklärung der Weltbildung und ihrer Lösung anwandte, wie uns Aristoteles (metaph. I, 5, B.) noch eine ganze Kategorientafel solcher Gegensätze als Weltprincipien erhalten hat, so daſs wir auch von dieser Seite aus veranlaſst sind, die Ansicht vom Gegensatz dem System des Empedocles zu verknüpfen, um so mehr, weil auch die Einheit und Vielheit (πλῆθος) in besagter Tafel geradezu als solcher Gegensatz aufgestellt ist, ein Gegensatz, den wir bei Empedocles als Einheit und Mehrheit kennen. — Da es wünschenswerth erscheinen mag, auch eine Uebersicht aller der Gegensätze zu haben, welche in dem System des Empedocles hervortreten, so geben wir eine solche Tafel am Schlusse unserer Schrift als einen Anhang, wo sie zugleich durch manche dann erfolgte Erörterung ein völliges Verständniſs gewinnen wird.

Daſs nun aber alles wieder zurückkehrt in das ἕν, wie es davon ausging, und daſs dieses Wechselspiel der Einung und Sonderung von dem was ist, sich nach Empedocles Ansicht wiederhole, folgt aus der Stelle, wo er sagt (I, 73 ff.):

— — — — »Denn es wuchs bald Eines zu seyn nur alleine
»Aus dem Mehr, es zerfiel auch bald aus Einem zum Mehrseyn.
»Zwiefach Sterblichem so das Entstehn, so zwiefaches Ende.
»Eins davon nämlich gebiert und vernichtet aller Zusammkunft,
»Das jedoch in Trümmern vergeht, wenn sie wieder zerfallen;
»Und von solcher Verwechslung nicht ruhn sie immer und ewig,
»Bald durch Liebe zusammen in Einheit alle gekommen,
»Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers.«

Soll übrigens eine solche Rücklösung der Dinge erfolgen, so ist sie natürlich nur auf die umgekehrte Art möglich, wie sie entstand, d. h. durch Aufhebung der Gegensätze; da ferner Gegensätze nur bei Gleichartigem sind, so muſs die Lösung derselben auch nur innerhalb der Gleichartigkeit erfolgen, und da im Ab-

soluten als solchem alles identisch ist, so muſs dann, weil Gleichartiges seinen Gegensatz bindet, solches auch mit anderem Gleichartigen, sey es dies schon so, oder durch die Bindung der Gegensätze geworden, sich wieder vereinen, und so allmälig dies Gesetz in der Vereinung immer höherer Gegensätze zu jener Alleinheit hinanführen, in der es am Ende seinen letzten Gegensatz eben so lösend eingeht in das Ureine, das Absolute. Auch bei Empedocles tritt diese Ansicht der Vereinigung des Gleichartigen, obgleich ohne besonders ausgesprochene Rücksicht auf die Gegensätze, zur Rückkehr in die Ureinheit hervor; denn da es bei ihm von den Dingen heifst (I, 69 ff.):

»Sondern sie sind ja dasselbe, doch untereinander gestürmet,
»Werden sie andermal andres beständig fort, immer sich ähnlich,«

so muſs, weil nun der Eifer unter ihnen stürmend diese scheinbare Verschiedenheit bewirkt, desto mehr ihre Identität hervortreten, je mehr dieser entweicht; und um so viel mehr tritt dann auch stets Liebe hinzu, die ja die Dinge allmälig völlig vereinigt in dem ἓν, wo sie ganz als dasselbige eingehen.

II. Von den Wesen und der Welt als Schauplatz ihres Daseyns.

1) Von den Wesen und ihrem Stufengange.

Da wir jetzt auf einem Gebiete angelangt sind, welches durch die Geläufigkeit vielfacher mythischer, historischer und philosophischer Ansichten als ein bekannteres angesehen werden mag, so können wir uns hier dem Gange von Empedocles Art die Sache zu betrachten bei der Entwicklung seines Systems mehr

hingeben, und brauchen nur beiläufig eigenthümliche Ansichten desselben genauer zu prüfen oder zu entwikkeln, um ein hinreichendes Verständnifs derselben zu begründen, und dem System des Naturweisen eine genügende Würdigung zu bereiten. Aus den Fragmenten desselben geht aber zunächst in Beziehung auf die Wesen, als die in eigenthümlicher lebendiger Selbstständigkeit abgesondert daseyenden Dinge, die Eintheilung hervor in Göttliche und Sterbliche, welche aber ursprünglich dasselbe sind, wie wir schon aus vielen Stellen ersehen haben, nämlich insgesammt göttliche Wesen, oder wie Empedocles geradezu sagt, Götter (θεοί), wofür er auch wohl den Ausdruck Geister (δαίμονες) gebraucht. Die Götter bleiben als solche ohne besondere Abtheilungen, dagegen die Sterblichen, welche ihm insgesammt gefallene und bestrafte Göttliche sind, zerfallen nicht etwa blos in Menschen und höchstens dazu Thiere, sondern auch noch in die Pflanzen. Aber über ihnen allen steht die Gottheit (θεός) selbst, über körperliche und äufserliche Bildung erhaben, schaffend, liebend, als höherer Verstand alles durchdringend. Jedoch schon die Göttlichen, in ihrem höheren Daseyn, können sündigen, sie stehen also unter ethischer Verpflichtung, und werden dafür gerichtet, bestraft; die Götter selbst, sie die Reinen richten über die unter ihnen fehlenden, und die Strafe, Ausstofsung aus ihren höhern Kreisen des Daseyns in die niedrigen sterblichen Daseyns, steht fest, wie die Zeit der Strafe, nämlich drei Tausend der Horen, sie steht fest nach dem Gesetz ewiger Nothwendigkeit. In dieser Zeit der Verbannung, zu welcher Unthat und Blutschuld Veranlassung giebt, wie Empedocles es ausdrückt, ohne dafs es sonst die Fragmente genauer bezeichneten, was darunter besonders zu verstehen, irren die Sünder dahin durch die drei Stufen des organischen Daseyns unserer irdischen

Natur, aber nicht in einer einzigen aufsteigenden Linie, obwohl ihr Pfad von der niedrigsten Stufe der Organisation zu beginnen scheint. Als die niedrigste Stufe der Organisation unter den drei genannten mufs nun dem Empedocles die Pflanzenwelt gegolten haben, denn die Menschen als oberste Staffel der Sterblichen, (wie letzteres daraus folgt, dafs die Verbannten wieder von da aus, und zwar auch hier wieder aus den edlern Graden menschlichen Daseyns zu den höhern Kreisen der Gottheit zurückkehren), begehen nach den Katharmen nur Blutschuld gegen die Thiere, durch das Schlachten und Essen derselben, nie aber wird in sofern der Pflanzen erwähnt, aufser höchstens des Lorbeers und der Bohnen; letzterer wohl mit den Pythagoräern, weil sie in ihrer Naturentwicklung überhaupt der menschlichen Fruchtentwicklung sich nahe anschliefsen sollten. Empedocles sagt wenigstens davon einstimmig mit den Pythagoräern in den Katharmen (in einer Stelle, die dem Pythagoras so gut, wie ihm von den Auslegern zugeschrieben wird):

»Es ist gleich, zu essen die Bohn' und Gebärender Fruchthaupt.«

Dafs aber diese Wanderung durch Menschen, Thiere und Pflanzen durchaus nicht in einer einzigen aufsteigenden Linie fortgehend gedacht werden kann, ergiebt sich daraus, dafs ja noch vielmehr bei den Sterblichen Blutschuld verübt wird, worüber Empedocles bejammernd sich ausspricht; wie dürfte man hier also voraussetzen, dafs sie dabei vorwärts schritten, nicht einmal ein Stehenbleiben auf ihrem Standpunct allein kann dabei füglich gedacht werden. Bei dieser Staffelfolge geht es aber auch durch die weibliche Natur hindurch, gegen die die männliche als die vollendetere der Form nach anerkannt wird. Dafs übrigens Empedocles die irdischen Wesen insgesammt unsterblich nennt, zeigt uns zugleich beiläufig, — denn

wir werden später Gelegenheit finden, den Gegenstand bestimmter aufzufassen, — die umfassende Ansicht, die er nothwendig dem Tode selbst beilegen mufste, wie umgekehrt dem Leben. Aufhören einer bestimmten Organisation durch Lösung des Geistes oder des Göttlichen, ist ihm also der Tod, und wenn umgekehrt selbst die Pflanze Organismus des Geistes wird, wie sehr mufste sie ihm so von Leben erfüllt seyn. Einzelne Stellen seiner Fragmente und Rückweisungen auf früher schon erwähnte mögen nun zu dem Gesagten den Beleg liefern.

Zunächst, dafs beim Empedocles der angegebene Unterschied und doch auch zugleich Identität statt findet zwischen Göttlichen oder Göttern und Sterblichen, ergiebt sich, wie auch schon aus den früher erwähnten Stellen, aus folgenden, wo Empedocles, nachdem er die Entstehung der Dinge durch Liebe und Eifer dargestellt hat, so fortfährt (I, 113. ff.):

»Denn aus diesen *a*) alles was war, und was ist, und was seyn wird,
»Bäume sind also entsprossen, und Männer oder auch Weiber,
Wild dazu wie das Geflügel und wassergenährete Fische,
»Götter *b*) so auch, Aeonen durchlebend, an Range die Besten.
»Denn sie sind ja dasselbe, doch unter einander gestürmet
»Werden es Wandelbare *c*): denn sie verändert Entwicklung.«

Offenbar ist hier der Ausdruck Wandelbare dem der Sterblichen gleich bedeutend, denn nicht als Götter sind sie ihm wandelbar, sondern wenn sie in die irdische Welt verbannt werden, indem sie dann erst durcheinander gestürmt werden durch den Eifer, während sie als Götter in seliger Liebe wohnen. Der Ausdruck Sterbliche *d*) dagegen wird von Empedocles als der gewöhnliche gebraucht, wie

---

a) nämlich aus Liebe und Eifer. — *b*) θεοί. — *c*) ἀλλοιωτά. — *d*) θνητά, allgemein im Neutrum pluralis von den Einzeldingen, und βροτοί zunächst in Beziehung auf den Menschen.

sich vielfach aus den Fragmenten ergiebt; so heifst es, wie wir sahen (I, 77. ff.):

— — — — »Entstehung ist keinem von allen
»Sterblichen *e*).«

oder (wo er die Alltagsmeinung tadelt, nach der die Menschen denken, I, 92.)

»Aber bevor da geformt, wie gelöst, sind Sterbliche *f*) nichts mehr.«

Eben so sagt er (I, 176.)

»Und der Sterblichen Art Myriaden *g*) entströmen der Mischung.«

oder (I, 139.)

»Was nur in Sterblichkeit *h*) pflegte dahin getrieben zu werden.«

oder auch (I, 174.)

»Alsbald Sterbliches *i*) wurde, was früher unsterblich gewöhnet.«

und dergl. mehr.

Wie hier zuletzt Unsterbliches dem Sterblichen gegenüber steht, so braucht auch noch sonst Empedocles statt Götter den Ausdruck Unsterbliche, im Gegensatz der Sterblichen, wie er in den Katharmen von den geläuterten Geistern sagt, die wieder zur alten Seligkeit heimkehren), dafs sie dann seyn würden (Kath. 49. ff.)

»Gastgenossen mit andern Unsterblichen, *k*) und an der Tafel
»Ledig von menschlicher Sorg', ohne Tod, *l*) vom Zwange befreiet.

So fügt er auch den Ausdruck Unsterbliche als Beiwort dem der Götter bei, wenn anders die folgenden am Schlufse der goldnen Sprüche stehenden Verse von Empedocles sind, wie Jamblichus theolog. arithm.

---

e) ἁπάντων θνητῶν. — *f*) βροτοί. — *g*) ἔθνεα μυρία θνητῶν. — *h*) ἐν θνητοῖσιν ἀποπλαχθέντα. — *i*) θνητά. — *k*) ἀθανάτοις ἄλλοισιν ἑμέξιοι. — *l*) ἀπήμονα.

nach Fabricius behauptet, (welcher Auctorität auch Sturz folgt), indem es heifst (Kath. 44. ff.):

»Doch, wenn den Leib verlassend zum freien Aether du kamest,
»Wirst unsterblicher Gott du, seliger, nicht mehr ersterbend.« m)

Dafs ferner auch in die Pflanzen herab die gefallenen Geister verbannt werden, läfst sich zum Theil schon aus der ersten hier erwähnten Stelle schliefsen, wo auch die Bäume genannt werden, und diese nebst den andern Wesen als eigentlich identische, aber in der Zeit als Wandelbare hervortreten. So ergiebt es sich auch aus einer andern Stelle des Empedocles, wo er von sich selbst sagt (III, 51. ff.):

»Denn ich war ehmals schon so Knabe, wie Mägdlein entsprossen,
»Staude so auch und Geflügel, untöniger Fisch in dem Meere.«

Eine Stelle, welche uns zugleich in Einzelheiten dergleichen Verhüllungen darstellt, die der wandernde Geist im Sterblichen hindurchgeht; dabei aber auch das von uns Bemerkte ausspricht, dafs auch die weibliche Natur als eine besondere Stufe dieser Wanderung gelte. Dafs nun dieser Stufengang zuletzt in der männlichen Natur schliefse, und dem Empedocles in sofern dieselbe eine vollkommnere Organisation gewesen, könnte man vielleicht aus einer Stelle schliefsen, die schon in der Einleitung angeführt ward, nach welcher Seher, Weihesänger, und Aerzte, so wie Fürsten des Kampfes, als die Gipfelpuncte der Menschheit genannt werden, wo es dann hiefs, (Kath. 48):

---

m) ἀθάνατος θεὸς, ἄμβροτος, οὐκ ἔτι θνητός. Anderwärts werden selbst den θνητοῖς im Neutrum entgegengesetzt die ἄμβροτα, wenigstens in Beziehung auf die Ernährung; so heifst es »was unsterblich sich nähret und irgend vom Glanze bethauet« — (ἄμβροτα δ' ὅσσ' ἴδεται, was Ambrosisch sich nährt.)

»Und von hier blühen sie wieder als Götter, an Range die Besten. a)

Eine Stelle, die doch nur das männliche Princip hervorhebt. — Ob übrigens die männliche Naturorganisation höher stehe, als die der Frauen, eine Behauptung, die auch Oken in seiner Naturphilosophie ausspricht, dem die weibliche Organisation nur eine unvollendete männliche ist, kann nur auf dem Wege gründlicher Naturbeobachtung genügend dargethan werden, und hat in sofern Gegner und Freunde gefunden. Wissenschaftlicher jedoch bleibt wohl immer die Ansicht, nach welcher der Mann und das Weib als sich gleichstehende Gegensätze in der Sphäre des Menschen betrachtet werden; wissenschaftlicher darum, weil sich darin die Lehre vom Gegensatz reiner ausspricht.

Wie Empedocles hier selbst die Wandlung seiner Natur erwähnte, so betrachtet er sie auch in einer andern Stelle als Strafe und Wanderung; und zwar geschieht dies am Schluss der schon oben angeführten Stelle, welche ganz allgemein und geradezu die Ansicht ausspricht, und in den bezeichneten Modificationen darstellt, dass dies Leben eine Strafe der Schuld sey, und die hier deshalb der Deutlichkeit wegen noch einmal zu erwähnen, indem es daselbst heisst (I, 3. ff.):

»Der Nothwendigkeit Satzung, es ist der Göttlichen Urspruch,
»Habe theure Glieder ein Geist besudelt mit Unthat,
»Blutschuld, (und sie empfingen aeonenverlängertes Leben),
»Irret er um drei Tausend der Horen vom Seligen ferne. —
»So bin auch ich gottferne anitzt ein Flüchtling und Wandrer.«

Und wie sehr beseufzt er das Loos der Sterblichen, wenn er anderswo ausruft (I, 146. ff.):

---

a) θεοὶ τιμῇσι φέριστοι.

»Traun da, armes Geschlecht der Sterblichen, überunglücklich,
»Was für Streit und Geseufz, aus welchem ihr wurdet geboren;«

Und an einem andern Orte klagt er von ihnen (I, 9):

»Fort aus welcherlei Würde, und welcher Seligkeit Gröfse.«

Eine Stelle, die uns zugleich die hohe heitere Stellung darthut, in welcher er die Göttlichen betrachtet.

Es bleibt gegenwärtig noch übrig, aus den Fragmenten den Beweis vollständig zu führen, dafs die oben geäufserte erhabne Ansicht von der Gottheit auch die des Empedocles seyn müsse, welchen Beweis wir absichtlich aufser der Reihe des Vorigen führen und zuletzt stellen, weil er durch die frühern Vorausschickungen an Klarheit gewinnt. Zur Beweisführung mag uns folgende Stelle dienen, welche vergleichungsweise Gott als Urquell der Dinge ausspricht (I, 93.):

»Aber wie wenn ausmalend ein Weihgetäfel beleben
»Meister, die in der Kunst durch Einsicht wohl unterwiesen:
»Solche, nachdem sie genommen vielfarbige Säfte zu Handen,
»Passend gemischet so dann bald mehr dies, anderes minder,
»Bringen Gebilde hervor aus ihnen, die alle vergleichbar;
»Baumschlag schaffen sie da, und Männer oder auch Weiber,
»Wild dazu, wie das Geflügel und wassergenährete Fische,
»Götter dann auch, Aeonen durchlebend, an Range die Besten.
»Also nicht täusche den Sinn dir, dafs woher anders noch wäre
»Sterblichem, welches ja klärlich unmefsbar geworden, ein Urquell,
»Sondern genau dies wisse von Gott, du hörtest die Kunde.«

Betrachten wir die angeführte Stelle genauer, so spricht sie zunächst aus, wie aus den letzten Versen geradezu hervor geht, es sey Gott der Urquell des Sterblichen, es sey das Sterbliche von Gott, er sey also der Schöpfer desselben. Was wir unter dem Sterblichen zu verstehen haben, ist aus dem früher Gesagten klar, indefs dürfen wir diesen Ausdruck selbst, einer andern Stelle des Empedocles zufolge,

auf die ganze irdische Welt ausdehnen, indem Empedocles sagt (I, 37. ff.):

»Denn zwar ist gleichmäfsig ein jedes selbeigenen Theilen,
»Er der Wecker, a) das Land so, wie Himmel, oder das Weltmeer,
»Was nur in Sterblichkeit pflegte dahin getrieben zu werden;
»Doch etc«;

wo offenbar Sonne, Himmel und Erde unter dem sich in Serblichkeit dahin Treibenden inbegriffen erscheint. Ferner wird in jener Stelle nur von Gott als Urquell des Sterblichen, nicht von Göttern geredet, als welche jenes hervorgebracht hätten. Der Unterschied zwischen Gott und Göttern tritt noch schärfer hervor aus der Vergleichung selbst, denn da hier ein einsichtsvoller Maler offenbar der Gottheit entspricht, derselbe aber aufser den sterblichen Wesen dieser Welt auch Götter bildet, Aeonen durchlebend, an Range die Besten, so folgt durchaus, da wir es mit einer philosophischen Vergleichung zu thun haben, dafs auch Empedocles die Götter von Gott hervorbringen läfst, und wir haben um so mehr dieselben Göttlichen darunter zu denken, die er sonst so bezeichnet, denn er läfst sie, wie eben anderwärts, Aeonen durchleben, an Range die Besten. Dadurch aber, dafs er hier die Götter mit erwähnt, folgt, dafs obgleich er aus dem Gleichnifs zunächst Gott als Schöpfer des Sterblichen darthun will, er ihn doch darin zugleich auch als Schöpfer des Unsterblichen darstellt, welches sich in den Göttern erweist, nämlich im Gegensatz der irdischen Wandelbarkeit, der sie nur als solche rein sich haltend nicht erliegen, obgleich sie selbst auch nach Aeonen wieder vergehen, wo nur, wie wir früher schon gezeigt, die Gottheit selbst als das ἓν übrig bleibt. Weiter ergiebt sich, dafs wie in

a) ἥλιον d. i. die Sonne, wie auch Klopstock jenen Ausdruck in seinen Oden braucht.

der Vergleichung nur von Meistern die Rede ist, die in der Kunst durch Einsicht wohl unterwiesen sind, die ihren Stoff passend mischen, eben so dies auch auf den Schöpfer als vollendeten einsichtsvollen Meister in seiner Thätigkeit hindeute, dem in sofern die Weisheit zukömmt. Dafs ferner dieser Schöpfer kein Demiurgos sey, der aus der ὕλη oder dem Chaos die Welt gestalte, wie manche Ausleger des Empedocles, unter andern auch Sturz, seinen Begriff des Schöpfers aufgefafst haben, läfst sich zwar nicht aus dieser Stelle erweisen, ergiebt sich aber, wie bereits früher erörtert, aus der Ansicht des göttlichen ἓν, woraus alles hervorgeht, ohne aus einem Nichts oder aus einem anderweitigen Etwas seinen Ursprung zu erhalten; es mufs dies aber bei unserer Stelle um so mehr bemerkt werden, weil sonst die zu weit ausgedehnte Vergleichung wirklich nur zu einem Demiurgos hinleiten könnte, indem hier von Stoffen, nämlich vielfarbigen Säften die Rede ist, aus welchen die Maler ihre Gebilde hervorbringen; des Grundes nicht ein Mal zu gedenken, worauf sie ihre Gebilde zu gestalten pflegen. Dafs nun die Gottheit als höchste Intelligenz von Empedocles erkannt ward, und dafs auf diese Art auch ihr Walten durch die Welt hin aufzufassen sey, dafs von ihr alles körperlich Organisirte der Aufsenwelt hinweggedacht werden müsse, ergiebt sich weiter aus der Stelle der Fragmente, welche, von Gott handelnd, so lautet (III. 34. ff.):

»Denn nicht Glieder da sind, versehen mit menschlichem Haupte,
»Noch auch etwa dem Rücken entspringen Doppelgezweige,
»Füsse nicht, eilende Knie', noch Verschämetes haarumhüllet;
»Sondern lehrer Verstand und unnennbarer a) war nur alleine,
»Mit den schnellen Gedanken durchdringend das Ganze der Welten.« b)

a) φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος. — b) φρονέῃσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσι.

Gedanken, welche gerade dadurch noch energischer werden, dafs bei den Alten das Wollen und Denken vielfach in Eins gefafst wird; was um so mehr bei Empedocles und seinem Streben nach Identität vorauszusetzen ist. Dafs so erhabenen Aeufserungen von der Gottheit zu Folge, wie Empedocles hier aufstellt, sie auch durchaus nicht sinnlich, also übersinnlich zu fassen sey, ergiebt sich auch aus einer andern Aeufserung des Empedocles, wo er von dem Göttlichen überhaupt sagt (III, 31. ff.):

»Nicht annahbar es ist, noch auch den Augen erreichlich
»Unseren, oder mit Händen zu fahn; welch' immer am Meisten
»Von den Erkenntnifsbahnen gelangt zum Verstande der Menschen.«

Wie sehr aber auch Liebe Eigenschaft der Gottheit sey, ist schon früher gezeigt worden, weil gerade nur durch Liebe, wie Empedocles sagt, Alles in Einheit zusammen kommt, und doch das ἕν in seiner völligen Einheit gedacht, wie dem Simplicius zu Folge früher gezeigt ward, die Gottheit selbst ist; da aber nach dem Gesetz der Nothwendigkeit, welches als absolut nur in Gott zu denken, die Götter ihren Spruch fällen über die Schuldigen, so folgt daraus, dafs auch die göttliche Leitung der Wesen eine sittliche sey, und wir dürfen daher auch den Ausdruck hehr oder heilig (ἱερός) wie es im Text heifst, welcher dem göttlichen Verstand beigegeben ward, in diesem Sinne auffassen. Aus dieser Heiligkeit der Gottheit, geht dann wieder eben jene Feststellung der Bestrafung als Folge göttlicher Gerechtigkeit hervor, die aber auch in dieser Welt gilt; wie dies Empedocles durch den Stufengang der Läuterungen, die er hienieden als nothwendig und bestimmt anerkennt, geradezu ausspricht, zugleich mit Abscheu vor Unthat und Blutschuld auf dieser Welt warnend, namentlich in Beziehung auf die Tödtung der Thiere

und

und des Fleischessens; so sagt er von sich selbst (Kath. 15. ff.):

»Wehe, dafs nicht vorlängst mich getilgt unerbarmender Tag hat,
»Eh mit den Lippen ich sann auf unselige Werke der Fleischkost.«

Dafs er aber die Tödtung des Lebendigen als allgemein verwerflich im Sinne des Rechts, welchem die Lebendigen unterworfen sind, betrachte, und dafs er auch bis hierhin die Satzung der Nothwendigkeit als gerecht anerkannt habe, ergiebt sich daraus, dafs er er in Beziehung auf die Tödtung des Lebendigen in den Kartharmen sagt (V. 17. ff.):

»Doch es ist nicht rechtmäfsig den einen da, anderen unrecht,
»Sondern allen Gesetz ist dies, durch den Aether, der weithin
»herrschet, beständig verbreitet es war, und die endlose Heitre.«

Immer bleibt hier jedoch in dem System des Empedocles eine Inconsequenz, und sogar ethischer Art, denn nirgends wird das Zerstören des pflanzlichen Lebens und das Geniefsen der Pflanzen und ihrer Früchte (den Lorbeer und die Bohnen, wie gesagt, ausgenommen), von ihm als Unthat betrachtet, und doch wohnen ja auch nach seiner Ansicht in den Pflanzen gefallene Geister, denen in sofern Gewalt angethan wird; und wollten wir, dafs dieses gestattet sey, in seinem Sinne als schon dem höchsten Gesetz der Nothwendigkeit gemäfs, also als absolut göttlich dekretirt, auslegen, so würden wir auch hier mildestens geurtheilt, wenigstens auf einen Schein von Ungerechtigkeit stofsen, der der Gottheit beiwohnte. Allerdings trat ihm freilich hierbei eine Nothwendigkeitsschwere dieser Welt entgegen, die ihm unüberwindlich war, denn wovon sollte man den Hunger stillen und das eigne Daseyn fristen, wenn sich sogar der Pflanzen zu enthalten wäre; doch dann bedürften System und Erfahrung, wie es auch sey, irgend einer bestimmten Ausgleichung, die uns entgeht, und

welche das System der Pythagoräer nicht bedarf, wenn ihre Seelenwanderung nur bis in das Thier hinabstieg, wie Ritter in seiner Geschichte der pythagoräischen Philosophie (p. 216) nicht ohne Grund geltend zu machen sucht. Es sey mir vergönnt, hier noch einige Ansichten darüber beiläufig anzuknüpfen.

Die Ansicht von den Incarnationen und Einpflanzungen ist bekanntlich selbst Ansicht des südlichen Orients, aber ob sie sich auf Anschauungen gründet, oder auf Speculation, dies ist nirgends dargethan, so wie überhaupt nicht einmal so viel historisch gewifs, ob die pythagoräische Incarnation, wie es gewöhnlich geschieht, aus Aegypten herzuleiten sey, so wie dieses ja auch eine Seelenwanderung glaubte. Gründet sich nun aber die Lehre von der Seelenwanderung auf Speculation, so kann sie nur als Hypothese erfafst werden, da der völlig evidente Beweis dafür durchaus fehlt; gründet sie sich auf Anschauung, so bleibt sie in sofern individuelle Ueberzeugung, und kann dann nur Sache des Glaubens werden und des Geschmacks. Fassen wir die Ansicht zunächst als Speculation, daher als Hypothese, so hat die Ansicht einer einzigen aufsteigenden Linie der Entwicklung einer Seele oder überhaupt eines Wesens von einer unvollkommenen Organisation zu immer vollkommnerer, durch Pflanze, Thier, Menschen, hinan zu Unsterblichen, jetzt abgesehn noch von aller strafenden Läuterung, durch seine systemat. Einheit und Einfachheit allerdings viel ansprechendes, und kann auch zu ausgezeichneten zusammenhängenden Beobachtungen über die Natur und ihre Erzeugnisse Veranlassung geben, aber nothwendig wird sie darum noch nicht, im Gegentheil wenn wir die göttlichen Hervorbringungen nach dem Gesetz der Freiheit betrachten, (jetzt noch abgesehn von

aller ethischen Zurechnung dabei,) so würde dieselbe, obgleich sie in ihren Aeufserungen immer auch nach dem Gesetz der Stetigkeit und nicht sprungweise verfahrend gedacht werden mufs, demungeachtet ihrer Natur nach sich reichhaltiger und umfassender offenbaren, wenn sie das Daseyn auf mannigfaltige Stufen der Entwicklung, sich ähnlicher oder unähnlicher organisirt, in Einzelwesen ursprünglich hinstellte, und auch Niederes zum Höheren steigernd dasselbe bald unmittebarer hinanführte, bald mittelbarer, indem ja doch auch im Fall der weniger mittelbaren Entwicklung das Gesetz der Stetigkeit, dem am Ende alle Entwicklung unterliegend gedacht werden mufs, selbst bei solcher Entwicklung noch statt fände, nur mehr nach Innen erfafst; denn es würde ein solches Wesen auf seiner Stufe mannigfaltige Entwicklungen innerlich erreichen können, die es dann bei seiner Verwandlung schnell zu höheren Aeufserungen seines Wesens hinanführten, als die nächst liegenden Stufen darböten. Fassen wir aber in dem Begriff der Freiheit noch besonders die ethische Seite auf, so würden wir für den Entwicklungsgang von Wesen, die selbst sittlich handeln können, im Fall ihrer Uebertretung eher an die Möglichkeit eines Hinabgestofsenwerdens in Desorganisationen denken dürfen, wie ja das Böse schon den menschlichen Organismus desorganisirt, als dafs wir ein einfaches Aufsteigen der Entwicklungen annähmen; es bliebe sonach jene einfach aufsteigende Linie nur ein Naturschema, ein Canon, an welchem wir die Grundform der Entwicklungen ermessen könnten, keineswegs aber wäre damit die Fülle der organischen Ordnungen selbst genügend ausgesprochen. Betrachten wir nun weiter dem gemäfs die Ansicht des Empedocles und der Pythagoräer von der Stufenfolge der Einzelwesen, als wonach den nächste Kreis der Schöpfungen der

Gottheit göttliche Wesen sind, die dann aber, wenn sie sündigen, tief hinab gestofsen werden in die irdische Welt, wo sie wieder von den untersten Organismen aus zu immer höhern emporsteigen, so hat diese Ansicht mit der vorigen zwar auch den Stufengang durch die irdische Welt zur überirdischen hinan gemein, aber sie ist nicht Folge ursprünglich mehr elementaren Daseyns, sondern Folge eines tiefen Falls, der dann erst genügend dargethan werden müfste. Nun ist es nicht zu verkennen, die Sagen der alten Völker reden vielfach von einem Fall, sowohl von einem Fall der Geister, als von einem Fall der Menschen, aber in der Bestrafung desselben und in der Lösung desselben weichen sie sehr von einander ab, hier mythischer werdend als in den Vordersätzen der Sage; eben so ist der Hang zur Sünde, der in der menschlichen Natur so überwältigend hervortritt, vielfach als ein Mifsverhältnifs derselben betrachtet, und auch aufserhalb des biblischen Wortes als Folge sittlicher Entartung der Menschheit anerkannt worden, aber als ein Zustand der Verbannung, und noch mehr als ein Zustand der Verbannung, der durch die ganzen irdischen Naturorganisationen hindurch geht, — dies mit einiger Wahrscheinlichkeit lediglich von Seiten der Speculation anzunehmen, ist durchaus kein Grund vorhanden. Nur die oben aufgestellte Ansicht auch von ihrer ethischen Seite und in ihrer Allgemeinheit gefafst, ist es, zu der Gründe der Speculation veranlassen können, wie das Gesetz der Einheit, Einfachheit und Stetigkeit, nach welchem der Verstand analytisch speculirt, verbunden mit dem Gesetz ethischer Nothwendigkeit, zu dem er durch das Ethos des Geistes selbst getrieben wird, und welches er so wieder auch in der Natur aufsucht und beachtet. Höchstens könnte noch aufserdem derjenige Theil der Seelenwanderung gefallener geistiger

Wesen, welcher als ein ins Fleisch Geborenseyn erscheint, vielleicht zu Vermuthungen ähnlicher Art wie Empedocles Ansichten eine augenblickliche Veranlassung geben. Wir sehen nämlich Thiere von so scheuſslicher Hinterlist, Grausamkeit und Wildheit des Daseyns, daſs man davor wie vor dämonischen Kräften zurückschaudernd, wohl fragen möchte, ist so verderblicher Trieb ein ursprüngliches Naturgesetz der Entwicklung, dem diese Wesen folgen, oder ist es gesunkene Art? — Eben so ist es nicht zu verkennen, daſs mancher Mensch trotz einer guten sittlich tüchtigen Erziehung, die er genoſs, trotz mannigfaltiger wohlthätig wirkender Einflüsse, die ihn bewegten, selbst trotz eines längern friedlich geführten Lebens, plötzlich in wilde Bosheit ausbricht; ja sogar manches Kind schon einen schauerlichen Hang zu sittlicher Entartung kund giebt, eben so wie die menschliche Natur in mancherlei krankhaften Zuständen zu einer gleichen düstern Neigung, zur Verkehrtheit und eigentlichen Bosheit des Herzens im Einzelnen überzutreten vermag. Woher möchten wir dann fragen, so viel Verderbtheit im Menschen, die vielleicht so lange unbemerkt schlummerte; kann eine Entartung der menschlichen Natur als solche durch Zeugung fortgepflanzt, sich so früh, oder in so plötzlichem Uebergang mit aller Energie dämonischer Ueberlegenheit kund geben, wie wir sie hier erblicken? — Die Frage ist leicht gethan; aber gesetzt auch, man wollte daraus für alle menschliche Organisation ein zur Strafe ins Fleischgeborenseyn geistiger Wesen schlieſsen, würde man dann nicht weit mehr zu schlieſsen sich erdreisten, als aus jenen Vordersätzen sich ergiebt; denn ist das Merkmal des Einzelnen als solches auch Merkmal seiner Gattung? Dabei lassen sich dergleichen Erscheinungen aus einem Kampfe gewaltiger widerstrebender oder entfesselter Triebe und Kräfte, unter deren Einfluſs dergleichen

Organisationen entstanden, oder davon ergriffen wurden, vielleicht nicht minder erklären, obgleich hier nur zunächst die Naturseite der Erklärung hervortritt, und die ethische Seite derselben erst anderweitig begründet werden müfste. — Was jedoch die Speculation auf ihre Weise zu lösen versucht hat, ist nicht minder von der Anschauung versucht worden. Aus dem Kreise meiner frühern Erfahrungen theile ich hier zwei dergleichen Ansichten mit, die eine als Ansicht eines quietistischen Sehers, die andere als Berichtigung derselben von Seiten einer Seherin. Jener behauptete, es sey ihm gezeigt worden, dafs nach dem grofsen Fall der Geister, von dem die Mystiker viel zu reden wissen, dieselben zu ihrer Erlösung mit reinen menschlichen Leibern ins Fleisch geboren worden seyen, und noch immer ins Fleisch geboren würden, aber da sie die Unreinen den reinen Leib entweiht und verunreinigt hätten durch menschlichen Fall, so sey darauf die höhere christliche Erlösung ihnen geboten worden. Eine Anschauung, nach welcher das ins Fleisch geboren werden jedoch nur von der Organisation im menschlichen Leibe aufgefafst erscheint. Die Seherin ferner, welche über jene Anschauung befragt worden, fand solche im einzelnen treffend, erkannte auch durchaus keine Seelenwanderung Gefallener in Pflanze und Thier an, und meinte selbst überhaupt, dafs zwar Geister ins Fleisch geboren würden, aber dafs dergleichen Geister nicht gerade gefallene zu seyn brauchten, indem auch menschliche Geister ursprünglich entständen, wie Geister überhaupt. Man könnte es ungeachtet meiner obigen Bemerkung dennoch seltsam finden, dafs ich diese Anschauungen beifüge, indefs fasse man nur mit mir den Schlufs zusammen, um den Zusätzen ihre strengere philosophische Stellung zu geben; nämlich selbst wenn die Ansicht des Empedocles von der Seelen-

wanderung auf Anschauung beruhte, sey es von ihm, sey es vom Pythagoras, sey es aus Aegypten, sey es aus dem Orient ausgehend, so finden wir auch hier wieder dagegen Anschauungen, welche nicht ganz mit einander übereinstimmen, wie auch sonst die Lehre von der Seelenwanderung verschieden gefafst worden ist, so dafs man nur von dem Standpunct der Anschauung aus urtheilen wollend, auch hier in dem Widerstreit der Ansichten Grundes genug finden mufs, sich nicht unbedingt einer solchen hinzugeben. Möglich übrigens, dafs jene Ansicht, die Empedocles von der Seelenwanderung aufstellt, von wem sie auch ausgehe, ursprünglich durch Anschauung veranlafst, und dann naturphilosophisch erweitert und gemodelt ward.

2) Von der Erkenntnifs, welche den Wesen beiwohnt.

Es ist schon früher bemerkt, dafs nach Empedocles Ansicht alles Gedanken hat, so wie auch, dafs dem Empedocles das Gleiche nur durch das Gleiche erkannt wird; Sätze, welche uns bei der Entwicklung seiner Ansicht von den Einzel-Wesen Veranlassung geben, sie mit Rücksicht auf selbige weiter zu beleuchten, und ihre nähere Bestimmung in dieser Hinsicht hier beizufügen. Dafs nun zunächst, was den ersten Satz anlangt, alle Einzel-Wesen Gedanken haben, wie nothwendig aus der Allgemeinheit jener Behauptung hervorgeht, kann uns in Empedocles Sinne schon darum nicht befremdend erscheinen, da wir ja die Fähigkeit zu denken als eine geistige Fähigkeit nothwendig auch den Geistern überhaupt beilegen müssen, und nach Empedocles waren ja Mensch, Thier und Pflanze nur gefallene, ins Fleisch und Kraut verbannte Geister, welche ja in sofern die

Gabe des Denkens noch in sich tragen müssen. Doch ist freilich die Ansicht des Empedocles über den Besitz der Denkfähigkeit noch allgemeiner, und bedarf in sofern noch eine tiefere Begründung, die wir aber nur erst dann passend genug zu geben vermögen, wenn wir von den übrigen Dingen nach seiner Ansicht gehandelt haben, weshalb uns indefs der hier angegebene Grund genügen mag. Wenn wir nun die Einzelwesen mit Empedocles als denkend betrachten wollen, so mufs schon die äufserlichste Beobachtung der Natur uns zu der Bemerkung veranlassen, dafs dann ein solches Vermögen den Wesen selbst nur gradweise beigelegt werden dürfe, denn wie viel kräftiger und tiefer ist nur allein unter Menschen das Leben des Weisen rege, gegen das des blödsinnigen Thoren, welche Stufen der Entfaltung des Denkens liegen wieder in der eigenen Entwicklung des Denkvermögens in jedem einzelnen Menschen selbst, und dieser Stufengang des Unterschiedes wird noch gröfser, wenn wir in den Sinneswahrnehmungen nur eine angewandtere Richtung des Denkvermögens erkennen; eine Ansicht, die doch durchaus dem Alterthum eigen war, indem, wie Aristoteles (de anima III, c. 3. im Anfange) ausdrücklich bemerkt, die Alten das Denken und sinnliche Wahrnehmen als identisch setzten, (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναι φασιν); indem er hinzufügt, dafs dies auch Empedocles thue. — Auf dergleichen Unterschiede des Denkens mufste auch nothwendig bei dem in die Augen Fallenden derselben Empedocles Rücksicht nehmen, und es geschieht dies in seinen Fragmenten wenigstens in Beziehung auf die Menschen. Denn wenn er die Gottheit das All mit schnellen Gedanken durchdringen läfst, so ist ihm dagegen die menschliche Einsicht nur Kurzsichtigkeit, welche erst durch Forschen erweitert werden kann, dazu abgestumpft durch das

Ungemach, welches sie vielfach erleiden, und einseitig. III, 4 ff.):

»Denn in die Glieder ist kurzsichtige Fassung gegossen,
»Viel auch des Unheils kam, wodurch gestumpfet die Sorgfalt.
»Wenn sie dann winziges Theil unlieblichen Seyns erblicket
»Schnellen Geschicks, so entschweben sie aufgehoben dem Rauch gleich,
»Nur bewufst eines solchen, worauf da jeder getroffen,
»Allwärts umgescheucht; doch das Ganze zu finden ersehnt er
»Fruchtlos, solches unsichtbar ist Menschen, und nicht zu erhören,
»Noch dem Gemüthe vernehmlich. Du nur der hieher getrieben
»Forsche, denn nicht vermag ja ein Mehreres sterbliche Einsicht.«

Eben so scheint auch was er in zwei andern Fragmenten sagt, die Beschränktheit und Unvollkommenheit menschlichen Denkens anzudeuten; so (III, 1), wo es heifst:

»Demnach was gegenwärtig sich Menschen ja mehret die Einsicht;«

und anderswo (III, 2. ff.):

»Wie viel andrem sie zugekehrt, so viel ihnen immer
»Anderes auch zu denken bevorsteht;«—

worinne sie also auch die ursprüngliche Gleichartigkeit der Dinge zu verkennen scheinen. — Die beiden hier angeführten Stellen benutzt übrigens Aristoteles (l. l.) um daraus darzuthun, dafs auch dem Empedocles das Denken und sinnliche Wahrnehmen identisch sey.

Dagegen vermag sich auch dem Empedocles der Mensch muthig zur Weisheit emporzuschwingen, indem er Begriffe gestaltet, durch welche ein jeder die Beschaffenheit der Dinge deutlich erfasse, und er sagt in sofern (III, 23. ff.):

»Muth denn, und du wirst einst auf den Höhen thronen der Weisheit;
»Denn ein jeder doch schaut im Begriff wie jegliches klar ist,
»Nicht Anschauen besitzend glaubwürdiger als da Gehörtes,
»Oder Gehör tonrege, das über der Zunge Eröffnung,
»Noch des anderen sonst, worin ein Pfad dem Verständnifs;
»Hemme der Glieder Vertraun, bedenke wo jegliches klar ist.

Aber die Erkenntniſs vermag auch zu wachsen durch göttliche Mittheilung; so beginnt das Fragment, dessen letzte Verse wir eben erwähnten, mit den Worten:

»Doch ihr Götter den Wahn des Gerades solcher *) abwendet,
»Und aus heiligem Mund ausgieſst eine lautere Quelle.« —

Eben so sind ihm ja auch unter den Menschen Seher, welche er, wie wir früher schon bemerkt, mit an die Spitze vollendeter Menschheit setzte, von wo aus sie wieder als Göttliche erblühn, und als Sehern muſs ihnen daher die Erkenntniſs aufgegangen seyn in das Gesicht, welches wohl zu unterscheiden ist von dem, was er früher Schauen im Begriff nannte, welches doch nicht füglich ein anderes, als das logische, begriffliche Auffassen seyn kann, weil er ja dies daselbst einem jeden beilegt. Freilich legt er aber auch dies nothwendig dem Weisen in einem umfassenderen Sinne bei, denn sonst würde er es in derselben Stelle, wo er zum Streben nach der Weisheit ermuthigt, nicht zugleich als Grund der Erreichbarkeit dieses Strebens hervorheben.

Finden nun verschiedene Stufen der Erkenntniſs bei den Menschen statt, und wird diese allmälig mehr oder minder unter ihnen, nach den Graden eines vollendetern oder unvollendetern Zustandes, wie vielmehr wird dies dann durch die Thierwelt hindurch bis zur Pflanze hinab gelten müssen, deren Denkfähigkeit vielleicht dem Empedocles, (denn wir können hier blos vermuthen, wo die Fragmente darüber schweigen,) sich nur in ein empfindendes Wahrnehmen verlor, eine Fähigkeit, welche nach mannigfachen Beobachtungen selbst unsere Naturkundigen der Pflanzen-Organisation beizulegen kein Bedenken tragen, wenigstens in Beziehung auf den Reiz des

*) Kurzsichtigen.

Lichts, der Wärme und Kälte, wie den Trieb, das eigene Geschlecht fortzupflanzen; und auch schon Anaxagoras hatte dem Aristoteles (de plantis I, 1) zufolge, wie der spätere Empedocles, behauptet, dafs die Pflanzen von Begehrungen erregt würden, sinnlich wahrnähmen, (*αἰσθάνεσθαι*), Schmerz und Freude empfänden, Geist (*νῦς*) und Verständnifs (*γνῶσις*) besäfsen *). — Was nun weiter diesen Stufengang des Denkens bei den Einzelwesen betrifft, so mögen wir vielleicht nicht mit Unrecht die schon früher besprochene Stelle der Fragmente auch hierher rechnen, wo es heifst — „doch nach des Zufalls Rath hat Alles Gedanken," — was wir darum nur auf das All der Vereinzelungen des Daseyns hinnieden beziehen mochten, weil für die höhere eine Welt sich bei Empedocles durchaus kein Grund darbietet, den Zufall einzumischen, dagegen er von dem Entstehen der Dinge dieser Welt, so wie auch von der Lage der einzelnen Elemente sagt, sie sey gerade so eben geworden, „wie Alles zusammengetroffen," (*συνέτυχεν*), was auch schon Aristoteles als eine Zufälligkeit ansah, es (phys. 2, 4) durch — *ὅπως ἂν τύχῃ* — erklärend. — Es kann aber diese Stelle unmöglich

*) Der würdige Sprengel (von dem Bau und der Natur der Gewächse. Halle, 1812. p. 4) geht hier zu weit, wenn er als äufsern Grund des Empedocles für diese Ansicht nach Plutarch (de placit. philos. 5, 26) das Schwanken der Aeste, ihre Spannung, ihr Nachgeben, wenn sie gebogen, und ihre Wiederkehr zur vorigen Gestalt, wenn diese verändert worden, anführt. Denn nachdem Plutarch diese Ansicht, als dem Empedocles und Plato zugleich gehörig angegeben, setzt er hinzu, dafs sie offenbar (*φαίνεται*) von der Beobachtung des Wankens derselben etc. herrühre; worin vielmehr mir eine blofse Erklärung von Plutarch selbst, als sey jener Grund dem Empedocles und Plato gemäfs, zu liegen scheint; dazu kömmt, dafs nicht einmal der Name Empedocles hierbei so ganz feststeht; denn Galen (hist. philos. c. 38) der dasselbige anführt, sagt es, wie schon Sturz bemerkt, von Thales und Plato.

den allgemeinen Antheil an dem Denken selbst hier bei dem Daseyenden als Zufälligkeit aussprechen wollen, da ja alles an sich dem Empedocles dasselbe ist, und doch diese Identität aus dem Absoluten, dem göttlichen ἓν abgeleitet werden mufste, als dessen höchstes Gesetz des Seyns wir die Nothwendigkeit ansehen mufsten, und da ja ferner das Göttliche selbst als hehrer Verstand von Empedocles ausdrücklich bestimmt wird. — Aber wenn wir nun auch aus den Worten des Empedocles einen verschiedenen Stufengang der Denkfähigkeit durch die einzelnen Wesen hindurch vollständig und ausdrücklich nachweisen könnten, so würden wir dabei immer auch andernseits eben um jener Identität willen, unter welcher an sich diese Einzelwesen stehen, zu völliger Ergänzung von Empedocles Ansichten, auch einer allgemeinen Ausgleichung der Denkfähigkeit der Einzelwesen nicht vergessen dürfen, und ohne dafs wir hierüber etwas Bestimmtes in den Fragmenten ausgesprochen finden, müssen wir doch eben, weil die Einzelwesen an sich göttlicher Art, und also an sich die geschaffenen Wesen als Geister gleich sind, die Ansicht als empedocleische Folge feststellen, dafs alle die verschiedenen Stufen, unter welchen die Denkkraft sich zeigt, nur äufserlich seyen, von den Beschränkungen herrührend, welche das in das Fleisch und Kraut geboren werden den gefallenen Geistern auferlegt, dafs aber an sich diese Wesen insgesammt gleiche Tiefe und Fülle der Denkkraft haben müssen, nämlich die Tiefe und Fülle des Denkens, welche den Göttern geziemt, und zu denen die Einsicht des sterblichen Sehers und Weisen nur ein Näherungs- oder vielmehr Uebergangsverhältnifs darbietet. Auch ein scharfsinniger Psycholog neuerer Zeit, der geniale Carus ging in seiner Seelenlehre von der Voraussetzung aus, als einem Bedürfnifs, einem Postulat

der Humanität, die Menschen in ihren geistigen Fähigkeiten an sich als gleich zu betrachten, eine Ansicht, die, obgleich er von Menschen nur menschlich, und nicht wie Empedocles Göttliches redet, doch der hier als empedocleische Folgerung gegebenen, obgleich in engerem Kreise, d. h. in dem der Menschen als solcher, nahe genug tritt; und in der That läfst sich für diese Ansicht des neueren Denkers wenigstens ein schöner psychologischer Wahrscheinlichkeits-Beweifs aus den Zuständen des magnetischen Sehens herleiten, welchem zufolge selbst äufserlich ungebildete und unmündige Menschen in einen Zustand geistiger Entwicklung zu treten vermögen, der durch überraschende Feinheit des Gefühls, Reichthum poëtischer Anschauung, treffende Einsicht in das Getriebe des Geistes wie der Natur, dabei selbst in edlerem gewählten Ausdruck und Ton vorgetragen, eine Mündigkeit und Ueberlegenheit des in seinen Tiefen angeregtern Geistes zeigt, die man gewifs nie in ihnen geahnet hätte, und die so die natürlichen Regungen der Geistigkeit wieder mit denen der Kunstbildung ausgleicht, zugleich darthuend, dafs wenigstens der menschliche Geist in sich in höherer Fähigkeit dastehe, als das äufsere ihn befangende Leben uns darstellt; eine Erfahrung, die leicht sogar ebenfalls zu der Ansicht hinleiten konnte, dafs ein solcher Geist schon früher gewesen und diese Stufen der Bildung shon früher erreicht habe, gerade wie Socrates aus dem geometrischen Beweise, zu dem er den Sclaven leitet, der von Geometrie doch nichts verstand, den Beweis inductiv zu führen sucht, dafs wir schon früher gewesen, und über dergleichen Einsicht erlangt haben müfsten. Dem läfst sich aber immer die andere Ansicht entgegenstellen, dafs sich alle dergleichen Aeufserungen jene der Hellsehenden, wie diese, auf welche Socrates hindeutet, auch ganz

ursprünglich aus dem Schöpferischen ableiten lassen, was in den Kräften liegt, und nach dem an sich gleiche Kräfte unter derselben, oder doch gleichzustellenden Veranlassung, und bei gleicher Gesetzmäfsigkeit ihrer Thätigkeit auch gleiche Würkung hervorzubringen genöthigt sind. Freilich ist es auch erweislich, dafs selbst bei ungleicher Quantität übrigens gleiche Kräfte bei ausgleichender Veranlassung gleiche Wirkung hervorbringen können, allein läge nicht in ihnen selbst die Fähigkeit, in ihrer Kraft solche Steigerung zu fassen, so würde bei den eben gesetzten Bedingungen solche gleichsetzende Kraftäufserung nicht zu denken seyn; deshalb aber erscheinen quantitative Unterschiede sonst gleicher Kräfte nur als äufsere Verhältnifs-Bestimmungen, die sich im Unendlichen gefafst wieder lösen, denn durch die Veranlassung ins Unendliche gesteigert, treten beide Kräfte dadurch wieder in Gleichheit gegen einander, da endliche Maafse gegen das Unendliche wie Nullen verschwinden müssen; und eben so umgekehrt bei unendlich kleiner Anregung tritt die beiderseitige Kraftäufserung ebenfalls wieder ins Gleiche, so dafs also in beiden der Quantität nach nur verschieden gesetzten Kräften, doch immer gleiche Befähigung liegt von dem unendlichen Kleinen bis zu dem unendlichen Grofsen alle Zustände der Kraftäufserung zu durchlaufen. Diese Bemerkungen auf die Denkkraft angewandt, würde daher, wenn die Denkkraft bei einzelnen Individuen, die sie besitzen, auch der Quantität nach unterschieden gedacht würde, doch immer dieselbe, gleiche Fähigkeit in sich tragend, zu denselben Wirkungen gesteigert werden können, wofern nur genügende Veranlassung dazu sich vorfinden würde. Eine Ansicht, die auch, wenn mit Empedocles das Thier und die Pflanze als denkend erwiesen werden könnte, immer noch bei gleicher Ge-

setzmäfsigkeit ihres Denkens die Fähigkeit zu denken an sich in ihnen als die gleiche behaupten müfste. Ob aber diese Gleichheit der Befähigung nicht überhaupt darin zu suchen sey, dafs die einzelnen Kräfte in steter Verbindung stehend mit ihrer allgemeinen, ich möchte sagen, ihrer absoluten Kraft, von da aus ihr nöthige Ausgleichung (Compensation) erhalten, dies ist eine andere Frage, die aber auch hier ihre gleiche Befähigung nicht verkümmern, sondern nur den Grund ihrer Stärke genauer bestimmen würde.

So wie wir nach Empedocles Ansicht das Denken überhaupt bei den Wesen nur äufserlich gradweise verschieden zu betrachten hatten, an sich aber dasselbe, seinen Ansichten nach, als gleich erscheinen mufste, so geht ihm auch ins Besondere das Erkennen, welches sich uns im Allgemeinen als ein Auffassen von Verschiedenartigem in ein Ganzes darstellt, doch ebenfalls in Beziehung auf seinen Gegenstand nach dem Gesetz der Gleichartigkeit vor sich. Es ist bereits erwähnt, was Aristoteles von Empedocles (metaphys. III, 4) tadelnd bemerkt, dafs ihm zufolge „das Gleiche nur das Gleiche erkenne," und auch in den Fragmenten reiht sich dieser Bemerkung als Ausführung derselben im Einzelnen eine Aeufserung des Empedocles an, nach der er sagt (III, 40. ff.):

»Denn mit Erde beschaun wir die Erde, Wasser mit Wasser,
»Himmlischen Aether mit Aether, mit Feuer so düsteres Feuer,
»Sehnen mit Sehnen auch, wie Eifer mit grämlichem Eifer.

Es ist nicht zu läugnen, dafs wenn schon der obige allgemeine Satz als Grundsatz des Erkennens auf den ersten Augenblick etwas Auffallendes und Sonderbares hat, eben weil ihm die gewöhnliche Ansicht der Sache entgegentritt, dies doch noch gar sehr gesteigert werden mufs durch die Anwendung desselben im Einzelnen, wie es gerade in obigen Versen

von Empedocles selbst geschieht; auch wird leicht der menschliche Witz hier Veranlassung genug finden können, sich ergötzlich zu zeigen und in blendenden Denkbildern zu ergehen, ohne gerade genöthigt zu seyn, sich zu solchen Bemerkungen zu versteigen, wie vor einiger Zeit einem jungen philosophischen Schriftsteller vorgehalten wurden, welcher diesen Satz des Empedocles, der auch den Pythagoräern eigen, wie Chalcidius (ad Timaeum. p. 131) bemerkt, gleichfalls zu dem seinigen gemacht hatte, indem ein gelehrter Beurtheiler zu bedenken gab, was dann daraus folgen würde, wenn einer einen Stier erkennen wollte; — eine Induction, zu der sich der Witz des Aristoteles hierbei nicht herabzulassen vermochte, indem er vielmehr den umgekehrten Weg der Widerlegung einschlagend, jenen Satz zum Maſse der göttlichen Erkenntniſs emporhebt, daraus treffend genug die Folgerung herleitend, daſs so die Gottheit unwissender seyn müsse, als die andern Wesen, weil sie dann ja nicht den Eifer zu erkennen vermöge, da dieser doch nicht als Princip der göttlichen Natur selbst gedacht werden dürfe. Allein sähen wir hier überall blos auf den Witz (denn was die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des aristotelischen Einwandes betrifft, so werden wir nachher Gelegenheit finden, das Ungenügende darin darzuthun), so könnten wir ihm selbst entgegnen, daſs, da der Witz obgleich auf überraschende und sonderbare Weise doch die Aehnlichkeiten der Dinge hervorzuheben bemüht ist, hierin wenigstens das Streben des Verstandes ausgesprochen werde, die Dinge nach ihrer Gleichartigkeit und Verwandtschaft zu erfassen, und daſs also wirklich in dem Witze das Erkennen nach dem Gesetze der Gleichartigkeit vermittelnd sich kund gebe; indeſs bedarf die Sache ernsterer und mehr durchgreifender Erwägung, um so mehr, je fester diese An-

Ansicht dem Empedocles und den Pythagoräern überhaupt galt, und auch in unserer Zeit mehrfach wieder erfafst worden ist. Dafs nun Empedocles den Satz ausspricht, dafs das Gleiche nur das Gleiche erkenne, dies kann uns von ihm nur auf den ersten Augenblick vielleicht überraschen, genauer erwogen aber müfsten wir uns vielmehr wundern, wenn er dies nicht behauptete. Denn überall bei den Dingen von der Einheit und Identität alles Seyns ausgehend, mufs ihm ja am Ende doch alles Erkennen nur im Gleichartigen stattfinden, da das Verschiedene nur vorübergehende Modification der Dinge an sich ist, die, wenn das Erkennen selbst nach seiner wahren Bedeutung ausgeübt werden soll, das heifst das Wesentliche und was da ist, seinem Wesen nach erfafst werden soll, nothwendig verschwindet, und wenn hier das Erkennen zugleich in Hinsicht auf sich selbst und seine Kraft dem eigentlichen Wesen nach gedacht wird, auch gänzlich am Ende zu einem Erfassen des Gleichartigen von Gleichartigem aufgeht. Allein dafs des Empedocles Ansicht durchaus nicht blos auf jenen höhern Ausgleichungs-Prozefs zwischen Seyn und Daseyn gerichtet, sondern auch schon ein angewandteres, auf das Vereinzelte gerichtetes Erkennen die Beziehung des Gleichartigen zu Gleichartigem in sich fasse, dafs also das Erkennen auch schon in seinen Abstufungen bis zur sinnlich gewordenen Erkenntnifs immer nach demselbigen Grundsatze der Gleichartigkeit erfolge, ergiebt sich aus obigen Versen, wo er Erde mit Erde, Wasser mit Wasser, Aether mit Aether, Feuer mit Feuer beschauen läfst, welches doch alles nur Gegenstände der äufsern Erfahrung sind, die ihm hier nach dem Gesetze verwandter Aeufserlichkeit erfafst werden. Aber, wird man hier zu fragen veranlafst, auf welche Art dachte sich Empedocles nun genauer diese Verwirklichung des Erkennens?

Soll die Antwort aus unmittelbaren Aeufserungen desselben hierüber gesucht werden, so ist sie unmöglich, weil sich eine dergleichen Aeufserung durchaus nicht weiter in seinen Fragmenten vorfindet. Ja Empedocles scheint sogar seinen Gegenstand nicht von allen Seiten erörtert zu haben, wenigstens wie Aristoles bemerkt, hat er die Täuschung nicht erklärt, obgleich er die Möglichkeit derselben nicht abweist. Daher müssen wir es versuchen, aus seinem Systeme selbst seine Ansicht zu ergänzen oder auch anderweitig zu ermitteln. Untersuchen wir nun das Erkennen in Beziehung der Wechselwirkung, welche dabei möglich ist, so findet sich von Seiten des Subjects ein Empfangen, also ein leidendes Verhältnifs vorwaltend, (welches jedoch auch mehr oder weniger dem Passiven das Active beigemischt haben kann). Dagegen zeigt sich von Seiten des Objects ein Eindruck auf das Subject, und das Verhältnifs des Objects ist in sofern vorwaltend bethätigend (activ). Auch Empedocles betrachtete dem Aristoteles (de generat. et corrupt. 1, 8) zufolge die körperlichen Dinge in dem Verhältnifs des Thuns und Leidens, und zwar war ihm dieses Verhältnifs des Thuns und Leidens ein doppeltes; einmal von Seiten des Thuns ein blofses Eindringen (εἰςιόντος τῦ ποιῦντος), wo wir jedoch nicht Ursache haben, diese Eindrücke als nur in nächster Nähe dem leidenden Gegenstand mitgetheilt anzusehen, um so mehr, da der Begriff des Eindringens schon an sich ein Annähern enthält, folglich auch eine Ferne voraussetzen läfst; sodann konnte das Verhältnifs des Thuns und Leidens einen höhern Grad gewinnen, und ein sich Mischen (μίγνυσθαι) werden, welches zugleich auch das Eindringen um so mehr als eine Annäherung sich selbst, als dem vollendeten Verhältnisse des Leidens und Thuns, gegenüberstellt; weshalb wir um so eher die Möglichkeit

des Thuns und Leidens auch schon als Fernwirkung setzen dürfen. Die Verwirklichung nun dieses Thuns und Leidens leitet er davon ab, dafs die körperlichen Dinge feine Oeffnungen haben (πόρος), durch welche Strömungen (Ausflüsse, ἀπόῤῥοιαι) aus und eingehn; ja in Beziehung auf diese Ausströmungen sagt er einmal in den Fragmenten sogar überhaupt (II, 67):

»Merkend, dafs jeglichem sind Ausflüsse, welches geworden;«

und wo er beim Aristoteles die Anziehungskraft des Magneten zum Eisen erklärt, welche Anziehung ihm als Mischung erfolgt, indem er nämlich überhaupt nach Aristoteles (de generat. et corrupt. 1, 8, vergleiche Philopon. ad Aristot. de generat. anim. 2 Fol. 59. a), Mischung als das in Einanderströmen der Ausflüsse bei entsprechenden Poren feststellt, wird dieselbe auch ihm mittelst dieser Strömungen und Oeffnungen aus der Ferne schon eingeleitet, wo also ein Thun und Leiden in der Ferne selbst schon in mischender Bestrebung statt findet. Dazu kömmt, dafs bei Empedocles auch das Gleiche zu dem Gleichen innig und heftig strebt, denn in solcher Beziehung heifst es in den Fragmenten (I, 133. ff.):

»Wie Süfs rührete Süfses, und Bittres zu Bitterem drängte,
»Säure zu Säure genaht, so Glut erfassete Glut auch;« —

wenn also dergleichen Strömungen, wie Empedocles angiebt, von den Dingen aus und in die Dinge eingehen, — und merkwürdig genug gründet sich auch der animalische Magnetismus auf diese Ansicht, wie die Hellsehenden auch dergleichen überall und besonders als eigenthümliche Athmosphäre um die Dinge her und von ihnen ausgehend gewahren, — so müssen, wenn wir nach Empedocles Grundsätzen weiter folgern, doch vor allen gleichartige Strömungen zu gleichartigen drängen, sich ihnen nahen, sie berühren, sie

erfassen, wofern wir nicht geradezu, was das Erfassen anlangt, als empedocleisch feststellen dürfen, dafs Gleichartiges nur Gleichartiges erfafst, d. h. sich aneignet; denn von dem blofsen Eindringen kann dies dem Empedocles darum noch nicht gelten, weil ihm auch der Eifer in die Dinge, und schon in ihre Einheit, (obgleich er ihm auch aufserhalb derselben befindlich), eindringt, freilich aber nur sie auseinander zu stürmen bemüht. Wenden wir nun diese Bemerkungen auf das Erkennen in empedocleischer Weise an, so würde es nun nicht blos überhaupt als eine Wechselwirkung zwischen dem Denkenden und Gedachten (dem Subject und Object) anzusehen seyn, sondern die empedocleische Ansicht von den Strömungen angewandt, würde diese Wirkung zugleich als eine Zuströmung von dem Object aus und ein Empfangen dieser Strömung von Seiten des Subjects zu denken seyn, und da umgekehrt bei dem Erkennen auch eine nach aufsen strebende Selbstthätigkeit nicht verkannt werden darf, wie sich in dem Triebe zu Forschen besonders ausspricht, so ist auch von Seiten des Subjects ein Entgegenkommen und Aufsuchen solcher Strömungen durch eigenes Hervorströmen der Ansicht gemäfs. Damit stimmt überein, was Plutarch (de plac. philos. IV, 9) als Empedocles und Heraklides Meinung zugleich über die einzelnen Sinnenwahrnehmungen (*τὰς κατὰ μέρος αισθήσεις*) aufstellt, dafs sie nämlich entstehen aus dem Ebenmafs der Poren (*παρὰ τὰς συμμετρίας τῶν πόρων*), indem das Eigenthümliche des Sinnlichwahrnehmbaren jedem Sinne entspreche, (*τῷ οἰκείῳ τῶν αἰσθητῶν ἑκάστῃ ἁρμόζοντος*). Dies dient aber, mit gröfserer Genauigkeit die nahe liegende Frage zu beantworten, wie, wenn gegenseitig Gleichartiges das Erkennen bedingt, wobei doch Gleichartiges in dem Subject enthalten seyn müfste, dann dies Gleichartige daselbst möglich sey. Nach Em-

pedocles Ansichten nämlich läfst sich hier das Gleichartige im Subject entweder so denken, dafs es ihm jetzt oder früher vermittelst der Strömungen ward, die ihm von Ding zu Ding sich verbreiten, oder dafs, weil ursprünglich alles identisch war, und nur durch das Einstürmen des Eifers in die Einheit und Einzelheit ein Verschiedenes wurde, es dem Erkennenden möglich ist, weil in sofern alle Principien der Dinge in ihm liegen, auch die jedesmalige Modification des Gleichartigen, welches erkannt werden soll, in sich selbst innerhalb der Sphäre des Erkennens, also auf geistige Weise motivirt, nachzuerzeugen, sich also, was wir sagen, aber hier auf realere Weise genommen werden mufs, in die Natur der Sache zu versetzen, um sie zu erkennen. Beide Ansichten lassen sich aber auch mit einander verbunden denken, so dafs nämlich durch die jedesmalige mit Aufmerksamkeit aufgefafste Einströmung jene innere Fähigkeit sich gleichartig zu stimmen angeregt und in der Mittheilung gesteigert würde. Aber besondere Aufmerksamkeit auf den Gegenstand wird immer dabei auch dem Empedocles wenigstens zum menschlichen Erkennen unerläfslich gewesen seyn, da er ja selbst sagt (III, 1.):

»Dem nach was gegenwärtig, sich Menschen ja mehret die Einsicht.«

Ueberdem scheint Empedocles jene Gleichartigkeit beim Erkennen nicht bis auf die äufserlichste Aeufserlichkeit der Dinge durchgeführt, sondern mehr nur auf die Principien, nämlich die Liebe und den Eifer und die Elemente überhaupt bezogen zu haben, aus welchen die Einzeldinge bestehen, wie auch in jenem zu Anfange erwähnten Fragmente nur von dergleichen die Rede ist; eine Ansicht, der gemäfs auch Alexander Aphrodisiensis jene Stelle des Aristoteles, (metaphys. III, 4) auslegt, wo dieser folgerte, dafs Empedocles Gottheit unwissender sey als die Uebrigen,

weil sie doch den Eifer nicht in sich habe, indem auch Alexander Aphrodis. bei dieser Gelegenheit von der Ansicht des Empedocles in Beziehung auf die Erkenntniſs der Uebrigen erklärend sagt, daſs Empedocles jenen die Erkenntniſs von Allem beilege, weil sie alle Principien in sich hätten. In sofern würde es nun in Empedocles Sinne von den Einzeldingen heiſsen müssen, Erzeugnisse der Erde erkennen wir als solche durch das Element der Erde, welches auch in uns liegt, Erzeugnisse des Feuers als solche durch das Feuer, dessen wir theilhaftig sind u. s. w. Daher auch Gemischtes nach dem Elemente der Mischung, so wie Liebliches als solches durch die Liebe die in uns wohnt, Häſsliches durch den Eifer der uns bewegt. Aber wenn auch Empedocles diese Ansicht selbst bis ins ganz Einzelne und Aeuſserliche hinein nicht durchgeführt hätte, so kann er ihr doch als Philosoph diese Consequenz nicht genommen haben, und es würde immer im Sinne des Systems bleiben, sie so zu erfassen, obgleich dabei immer auch jene ausgleichende Hinsicht auf die Principien selbst das Ueberwiegende bleiben muſs, unter der sie nur als Modificationen jener Principien mit stetem Hinblick auf das Princip selbst aufzunehmen sind. Daſs sich aber jeder Erkennende dessen bewuſst seyn müsse, daſs er nur Gleichartiges fasse, ist etwas anderes, welches wir keineswegs als Folge jenes erstern dem Empedocles unterlegen dürfen; nur bei geläuterter Erkenntniſsfähigkeit selbst würde dies nach Empedocles erst eintreten müssen, denn er spricht ja von dem selbst, was er mittheilt, als Werk der Weisheit, und nicht als Werk des alltäglichen Denkens. Es ist nun die Frage, wie dieser Grundsatz des Erkennens wohl an einem bestimmten Beispiel, um es auf empedocleische Weise zu erklären, seine Anwendung finden möchte, und auch hierüber müssen wir einiges anführen, um

auch von dieser Seite den Sinn seiner Worte noch anschaulicher zu machen. Setzen wir daher zwei Menschen voraus, den einen im Zustande natürlicher Rohheit, den andern voll tiefer Einsicht in die Natur der Dinge, welche beide ein und denselben Gegenstand betrachten, um daran ihre Kenntniſs zu erweitern, und sey es z. B. ein Meteor, das sie beschauen. Der Wilde, der es zum ersten Mal sieht, gafft es staunend an, betroffen von seinem Leuchten, von seinem Donner; und in der zweiten Wendung seines Gedankens hält er es vielleicht für die zürnende Gottheit selbst, oder für ein drohendes Zeichen derselben. Wie hat wohl dieser hier im Gleichartigen erkannt? Erst überhaupt schauete er das Aeuſserliche ganz äuſserlich, wie seine augenblickliche Stimmung war, und hierauf innerlich angeregt von dem gewaltigen Eindruck, wird auch Gewaltiges in ihm wach, Graun und Entsetzen; sodann genauer, um nach empedocleischen Principien den Fall zu lösen, so gewahrte er, was ihm leuchtend erschien im Lichte, das in ihm wohnt, das Tönende dabei gewahrte er durch den Schall der Luft, die auch in seinem Ohre schwingt, seinen Organismus durchdringt, und jene innere Bewegung, die ihm ward, dürfte Empedocles sagen, ist Folge des Eifers, der in ihm sich regte, wie in der Vereinzelung jenes Meteors. Der Weise dagegen betrachtet das Meteor mit Aufmerksamkeit, fragt sogleich nach seiner Veranlassung, nach seinem Gesetz, findet im Scheine desselben das Seltsame, findet im Wesen desselben ernste Eigenthümlichkeit der Natur; und warum? Er ist gewohnt, Schein von Seyn zu trennen und in beiden etwas Tieferes zu finden, das Innere legt ihn tief innerlich an auch bei dem Aeuſsern, weil dies die Richtung seines Geistes so mit sich bringt, und Empedocles? — Er würde vielleicht sagen, der Weise wird von jener

leuchtenden donnernden Erscheinung im Element angeregt wie jener, aber sein Element ist ihm schon vergeistigt, so kann auch solche Erscheinung sich ihm nach ihrer vergeistigteren Seite kund geben, also mehr nach jener tiefern Organisation des Weltalls, deren Ausdruck sie ist, hierin theilt sie gleichartiges der Erkenntnifs mit, und wie sie selbst in ihrem Zustande entwicklungsreicher ist, wird sie ihm Eigenthümlicheres der Art kund thun, und selbst in ihm anregen; ist er Seher, so wird ihm die bestimmte Erkenntnifs davon, wiewohl in ihrer vollen Vergeistigung, Blitz um Blitz aus unmittelbarem Wechselspiele des Gleichartigen hervorbrechen.

Doch gesetzt auch, dürften wir weiter sagen, Gleichartiges erkenne das Gleichartige, so ist darum noch nicht dargethan, dafs Gleichartiges nicht auch Ungleichartiges zu erkennen vermöge, denn wir haben ja auch die Fähigkeit, denkend zu unterscheiden, wo doch offenbar Ungleichartiges abgesondert wird von einander. Hierauf läfst sich empedocleisch erwiedern, dafs Unterschiede schon äufserlich in den Dingen liegen, wie in uns selbst gegeben sind, und dafs hier immer noch Gleichartigkeit des Erkennens bleibt, in sofern Unterschiedenes in den Objecten eben so auch mit Unterschiedenem, das in dem Subjecten befindlich, in Wechselbeziehung erkannt wird. Eben so würde die Behauptung noch bestehen können, wenn wir die Lehre vom Gegensatz auch auf das Erkennen anwendeten, denn wenn gleich auch feststände, dafs der Satz durch den Gegensatz und umgekehrt erkannt werden könnte, so würde doch auch hier das Erkennen nach dem Gesetz der Gleichartigkeit vor sich gehen, weil Gegensätze nur innerhalb gleicher Sphäre, also auch hier bei Gleichartigen als Homogenen möglich sind. Jedoch bliebe immer, wenn auch bei Gegensätzlichem und Verschiedenen Gleichartigkeit in

Beziehung auf das Erkennen möglich ist, vorausgesetzt, dafs alles Erkennen sich auf Gleichartigkeit stütze, doch diese Voraussetzung in ihrer Beurtheilung selbst noch erst psychologisch oder empirisch genau zu erweisen, wenn die Ansicht des Empedocles feststehen soll; eine Ansicht, die übrigens die stärkste Realität des Erkennens fordert, und an dem Satze der neuesten Philosophie das Denken und Seyn Eins sey, noch eine neue Stütze findet, wenn man Erkenntnifs und ihr reales Object durch das Seyn ausgleicht. Doch ohne eine Erörterung von dieser Seite zu versuchen, die doch immer nicht ganz mit der des Empedocles zusammen trifft, weil sie sich blos in dem Allgemeinen feststellen könnte, fassen wir vielmehr jene verhüllte Seite der empedocleischen Ansicht über das Erkennen auf, wonach es sich fragt, ob, da Empedocles selbst keine Erklärung von der Täuschung giebt, diese aus seinen Ansichten wohl einer Erklärung fähig sey und wie. Schon der Ausleger des Aristoteles, Jo. Philoponus, hat eine Erklärung darüber versucht, veranlafst durch des Aristoteles Bemerkung, dafs Empedocles zwar von der Erkenntnifs rede, nicht aber von der Täuschung. Philoponus nämlich meint aus dem Gegentheil hier schliessen zu dürfen, da nämlich dem Empedocles Erkenntnifs durch des Gleichartigen Zusammentreffen sich bilde, so müsse ihm Täuschung Berührung des Ungleichartigen seyn. Allein Philoponus begeht hier den Fehler, die Erkenntnifs (γνῶσις) der Täuschung (ἀπάτη) völlig entgegen zu setzen, was zwar an sich richtig, aber hier in Beziehung auf des Empedocles Ansicht am unrechten Ort ist, da er überhaupt das Wahrnehmen, auch sofern es noch an die Sinne geknüpft erscheint, dem bereits Erwähnten zufolge als Erkennen zu nehmen gewohnt ist; wo dann die Täuschung vielmehr nur der Erkenntnifs untergeordnet werden mufs,

indem so auch die Täuschung noch Erkenntniſs ist, obgleich eine unrichtige. Soll nun aus Empedocles Ansichten die Täuschung erklärt werden, und doch überhaupt damit noch seine Erklärung des Erkennens als eines Erfassens im Gleichartigen bestehen, so scheint mir jene oben erwähnte Stelle über die Beschränktheit des menschlichen Erkennens hierzu zweckmäſsig zu seyn, denn wenn er die gewöhnliche menschliche Erkenntniſs daselbst eine kurzsichtige Fassung nennt, „wo jeder, bevor er sich zur Forschung erhebt, nur dessen bewuſst, worauf er gerade gestossen, fruchtlos das Ganze zu finden ersehne", so ist hierin offenbar die Einseitigkeit des menschlichen Erkennens ausgesprochen, und aus dieser läſst sich dann die Täuschung im Erkennen herleiten; denn wenn etwas einseitig aufgefaſst wird, und sich der Verstand dabei dieser Einseitigkeit nicht bewuſst ist, und so seine Vorstellung in Beziehung auf Realität überhaupt darnach nicht berichtigt, nicht diesen Fehler des Auffassens gleichsam mit in seine Berechnungen aufnehmend, und die nöthige Berichtigung (Rectification) dabei anbringend, (was mit Empedocles zu reden, nur dem Forschenden möglich ist, indem er das Forschen in obiger Stelle jenem einseitigen Erkennen gegenüberstellt), so ist auch durchaus derselbe in Täuschung befangen, und es wäre demzufolge die Täuschung in Empedocles Sinne einseitige Auffassung im Gleichartigen. Eine Täuschung, die er ganz besonders der sinnlichen Wahrnehmung in einer andern Stelle beilegt, und darum auch in diesem Sinne warnend die Worte daselbst sagt: „Hemme der Glieder Vertraun, bedenke, wo jegliches klar ist." — Daher würde nun auch z. B. um mich der starken Sprache des Sprichworts zu bedienen, derjenige, der eine Mücke für einen Elephanten ansieht, sich nur in sofern täuschen, als er

unter gegebenen Verhältnissen gleich Erscheinendes auch für an sich, oder auch schon anderweitig für gleich auffaſste, so wie derjenige richtig erkennen würde, der es nur unter den gegebenen Verhältnissen als gleichartig erscheinend, nicht aber deshalb als gleichartig seyend mit sicherm Bewuſstseyn erfaſste. Der innere Grund nun zu solcher Täuschung kann jedoch nach Empedocles Ansicht keineswegs ausdrücklich der seyn, daſs er aus ursprünglichem eigenen Mangel des Gleichartigen nicht mehr Gleichartiges in sich aufzunehmen vermöge, sondern vielmehr der, daſs er aus Mangel an Kraft, oder vielmehr an Uebung die Anregung des Gleichartigen nicht vielseitig und umfassend genug machen kann. Denn da ja dem Empedocles die Dinge dasselbe sind, und sie nur durcheinander gestürmt, entwicklungsweise, also durch äuſserliche Verhältnisse abgeändert werden, so haben sie ja schon in sich des Gleichartigen; und da alle Verhältnisse doch am Ende aus jenem ursprünglichen Gleichartigen hervorgehen, so muſs auch in jedem Seyenden an sich die Möglichkeit liegen, solche Verhältnisse in sich vorzubilden, wenn es nur erregende Kraft genug besitzt; und auf diese weist auch Empedocles in der angeführten Stelle allein hin, menschliche Täuschung zu berichtigen, indem er im Gegensatz der kurzsichtigen Fassung, um solche zu erweitern, sagt (III, 12):

»Forsche, denn nicht vermag ja ein mehreres sterbliche Einsicht,«

Mangelndes Forschen, d. h. mangelnde innere tiefere Anregung des Erkennens ist es ihm also, welche den Menschen in Kurzsichtigkeit des Erkennens, folglich in Täuschung, läſst.

Durch diese Erörterungen löst sich auch die aristotelische Bemerkung, daſs des Empedocles Gottheit unvollkommener sey, als die übrigen Wesen,

weil sie, da ihr wohl der Eifer nicht zugehöre, doch nicht alles zu erkennen vermöge; und nach unserer Erklärung von der Täuschung in Empedocles Sinne, würden wir dann sogar hinzusetzen dürfen, dafs ohne etwas vom Eifer zu haben, sie folglich auch der Täuschung unterworfen seyn müfste. Indefs wird es von Aristoteles nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt, dafs Empedocles den Eifer von dem Wesen der Gottheit fern halte. Ueberhaupt würde auch abgesehen von dem Eifer die Gottheit immer noch unvollkommen und in sich zerfallend genug erscheinen, wenn wir so geradezu blos als empedocleisch sagen wollten, die Gottheit erkennt Wasser mit Wasser, Feuer mit Feuer, Erde mit Erde u. s. w., weil sie dann nur als eine Mischung der Elemente erscheinen könnte; wenn wir dagegen bedenken, wie zwar im Absoluten alles enthalten sey, aber in geeinter ausgeglichner Art, welche hier nur als eine Vergeistigung erscheinen kann, so verliert die Ansicht die materielle Zerrissenheit, in der sie sons da liegen mufs, aber wir müssen auch aufserdem noch den Eifer in vergeistigter Art in der Gottheit zu suchen haben, weil ja auch nothwendig von ihm das an Sich desselben eingehen mufs in das Absolute; und wenn auch Empedocles Fragmente darüber schweigen, warum sollte er nicht z. B. als strafender Wille in der Gottheit gedacht werden können, da er ja dann erst als Eifer hervortritt, wenn eine materielle elementarisch getheilte Welt zum Strafhause gefallener Geister gebildet werden soll; während er in der einen Welt zwar schon vorhanden, aber aufsen umher als waches Princip gelagert ist.

Was demnach, so fassen wir den letzten Theil dieser Erörterungen zusammen, die Consequenz betrifft, welche bei dieser empedocleischen Ansicht noch zu prüfen war, so ist sie allerdings möglich,

obgleich sie darum immer noch nicht in sich selbst durchaus festzustehen braucht; ob aber daraus neue treffende Hülfsmittel für die Erweiterung menschlicher Erkenntnifs hergeleitet werden könnten, wie etwa, ob es so möglich wäre, sich tiefere Einsicht in die Dinge zu verschaffen, oder vielleicht das Gedächtnifs für selbige zu steigern, wenn man sich mit ihnen in regere und umfassendere Wechselwirkung des Gleichartigen setzte, und wie solches zu unternehmen, dieses sind Fragen, welche, wenn sie sich bejahen liefsen, jener Ansicht noch einen besondern Werth für die Wissenschaft und das Leben geben würden, was aber umfassende empirische Untersuchungen fordern würde, um nur einigermafsen in der Wissenschaft Beachtung zu verdienen. Merkwürdig ist übrigens der Glaube der orientalischen Sofis, dafs im Verhältnifs des Lehrens und Lernens die Fähigkeit der ascetischen Beschauung, so wie der Weisheit überhaupt, durch den Umgang mit einem Sofi nur erst tief und wesentlich mitgetheilt werden könne, und zwar durch unmittelbare Uebertragung; eine Meinung, welche die Mittheilung einer Stimmung durch sich selbst voraussetzt, um so in gleichartiger Stimmung wie der Mittheilende befindlich, dadurch fähig zu werden, seine eigenthümlichen Lehren und Handlungen tiefer zu erkennen, und sich dieselben erkennend anzubilden, also im Gleichartigen zu erfassen.

Den Sitz des Erkennens endlich als Denken suchte Empedocles, wie sich aus einer Stelle seiner Fragmente zu ergeben scheint, in dem Herzen, sey es allein, sey es nur zugleich; so wie er auch die Seele in den Tiefen des Bluts als dem organisch Flüssigen wohnen, und in dem Blut sich die Gedanken aufregen, ja es selbst zu Gedanken werden läfst. —

Die Stelle, welche dies alles erweist, ist in ihrem Inhalt von der Seele beginnend diese (III, 43. ff.):

»In den Tiefen des Blutes genährt, das strudelt entgegen,
»Wo der Gedanke am meisten beweget wird bei den Menschen. —
»Denn des Herzens Geblüt es ist Gedanke den Menschen.« —

Der letzte Vers a) kann jedoch auch so übersetzt werden,

»Denn das Blut es ist den Menschen Gedanke des Herzens«, —

wo sich der Sinn, wie leicht zu ersehen in sofern ändert, dafs nach der ersten Uebersetzung nur von einigem Blute die Rede ist, nämlich von dem des Herzens, in diesem aber von allem; dagegen haben beide Uebersetzungen das gemein, dafs das Blut denkend erscheint; so wie auch das Herz als Sitz des Denkens; nach der ersten Uebersetzung deshalb als Sitz des Denkens, weil ja von dem Blut desselben hier die Rede ist, nach der zweiten, weil alles Blut als aus dem Herzen kommender Gedanke dargestellt wird, in welchem letztern Falle man jedoch noch durch den Ausdruck Gedanke des Herzens auch andere Gedanken voraus setzen kann, welche anderweitig ihren Sitz haben, wodurch sich also auch noch die zweite Uebersetzung von der erstern unterscheiden würde. Dafs übrigens das Herz als Sitz von Gedanken angesehen wird, ist uns nicht fremd, da es ja auch in der Bibel heifst, aus dem Herzen kommen arge Gedanken; sonderbar ist uns dagegen, dafs das Blut hier zum Gedanken wird, und in der That ist hier eine Lücke im System, die anderweit aus den Fragmenten nicht auszufüllen, in wiefern erst das Blut nur Gedanken in sich hegend, und dann selbst Gedanke erscheint; eine Lücke, die noch bedeuten-

a) αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περιπέφθιόν ἐστι νόημα.

der wird, wenn man das „denn“ als den Grund von dem nächst Vorigen andeutend auffaſst, und daraus durch Umkehrung der Form den Schluſs selbst bildet. — Daſs indeſs die Seele ihren Sitz im Blute habe, wie dies auch Plutarch (de placit. philos. 4, 5.) als Empedocles Ansicht bemerkt, dies konnte unserem Denker leicht aus derjenigen Erfahrung hervorgehen, zufolge welcher die Seele bei Auflösung oder völligem Verluste des Blutes das irdische Leben selbst aufgiebt; aber es muſste auch sein Begriff von Blutschuld durch Tödtung der Thiere noch lebendiger, und sein Abscheu dafür gesteigerter werden, da ihm schon in und mit dem Verlust des Blutes selbst die Seele sammt ihren Gedanken entströmte, also ihm das Empfindungsreich fühllos vergeudet und hingeopfert ward.

3) Von der Welt als Schauplatz der Wesen, ihrem Gegensatz und ihren Principien.

Wenn wir von der Welt als Schauplatz der Wesen reden, so ergiebt sich hieraus, daſs wir hier den Begriff derselben in einem engern, und in Beziehung auf die Einzelwesen gegensätzlichen Sinne nehmen, und schon Aristoteles, so wie seine Ausleger Simplicius und Philoponus brauchen bei Beurtheilung oder Erklärung des Empedocles in dieser Hinsicht den Ausdruck Welt in diesem engern Sinne, so wie ferner Empedocles in seinen Fragmenten die irdische Welt „den unfreundlichen Schauplatz“ nennt, weil er ihn nämlich als Verbannungsort der Geister — als „Feld der Verdammniſs“ (Ἄτης λειμῶνα), wie er anderwärts sagt, betrachtet. Die Welt als Schauplatz der Wesen darf jedoch nicht blos auf diese irdische Welt bezogen werden, denn nach Empedocles An-

sicht giebt es eine doppelte Welt, nämlich eine Welt als Wohnplatz der Göttlichen, und eine Welt als Wohnplatz der Sterblichen, oder mit Simplicius (ad Aristot. phys. 8. Fol. 258. á, desgl. de coelo 1, Fol. 68. þ. u. Fol. 32. a.) eine geistige (*κόσμος νοητός*) und eine sinnliche Welt (*κόσμος αἰσθητός*); so wie Philoponus (ad Arist. phys. ausculat. I. A. 10.) die Kugel (*τὸν σφαῖρον*) als geistige Welt der sinnlichen entgegenstellt. Die hier erwähnten Stellen sind zugleich diejenigen, welche die Ansichten des Empedocles hierüber geradezu aussprechen, während die Fragmente selbst uns nur durch Folgerungen vollständig dahin leiten. Am Bestimmtesten spricht sich diese Entgegensetzung zweier Welten in derjenigen Stelle des Empedocles aus, wo er von den Geschlechtern der Wesen sagt (I, 123. ff.):

»Bald zusammengekommen durch Lieb' in einerlei Welt *a*) zwar,
»Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers,
»Bis sie zusammenfügend das All da unten *b*) geworden,«

wo die einerlei Welt (als die geeinigte) dem All da unten als der irdischen Welt entgegengesetzt ist. Es ergiebt sich hieraus, so wie ausdrücklich aus jenen Stellen seiner Erklärer, dafs Empedocles nicht blos diese doppelte Welt anerkannte, sondern dafs ihm die eine, die geeinigte (*τὸν ἡνομένον*) die geistige war, weshalb Philoponus sie schlechthin unter dem Namen der Sphäre anführt; dafs aber die andere, die sinnliche, das All da unten, die zertheilte (*τὸν διακεχριμένον*) war, wie seine Ausleger davon sagen, läfst sich auch aus den Fragmenten ableiten. So heifst es (I, 37. ff.):

— — — — »es wuchs bald Eines zu seyn nur alleine
»Aus dem Mehr, es zerfiel auch bald aus Einem zum Mehrseyn,

a) *εἰς ἕνα κόσμον.* — *b*) *συμφύντα τὸ πᾶν ὑπεκρθέ.*

wo

wo das da unten zusammengefügte All wohl als dies Mehrseyn zu setzen, weil es der einerlei Welt in ihrer Einheit entgegengesetzt wird.

Aber gerade, dafs hier in den Fragmenten bald die Einheit, bald die Mehrheit hervortritt, dürfte zu der Meinung verleiten, als könnten diese Welten nicht neben, sondern nur nacheinander bestehen, so dafs bald die eine, die geeinigte geistige, bald die andere, die zerfallene sinnliche nur statt finden müsse. Dem widerspricht aber, dafs den Fragmenten in andern mehrfach erwähnten Stellen zufolge nur die gefallenen Geister in die irdische Welt verbannt werden, und dafs folglich die geistige Welt noch fortbestehen müsse für diejenigen Geister, welche nicht fielen; eben so steigen durch die irdischen Läuterungen gesühnt, gefallene Geister wieder aus dieser Welt empor, nämlich die Seher, Weihesänger, Naturweisen (Aerzte) und Heroën (Fürsten des Kampfes) als Götter an Range die Besten, Gastgenossen anderer Unsterblichen zu werden, ledig von Tod, Sorgen und vom Zwange befreyet, und es mufs also in sofern auch immerfort jener höhere Wohnplatz bestehen, damit diese Entsühnten mit jenen andern Unsterblichen einen Aufenthaltsort haben, daselbst verweilen, und dort mit ihnen ein göttliches seliges Leben zu führen vermögen. Aber freilich findet hierbei zugleich noch eine Mehrung und Minderung dieser geistigen Welt statt, denn die sinnliche Welt ist blos entstanden durch Sonderung aus der einen, der geistigen Welt, in sofern hat diese eine Minderung erlitten, eben so geht dann auch die Vielheit der sinnlichen Welt in die Einheit der geistigen zurück, in sofern wird jene Minderung derselben wieder ergänzt, sie wird um so vieles wieder gemehrt. Dem zufolge besteht die eine, die geistige Welt wieder alleine, wenn die sinnliche wieder mit

ihr vereinigt wird; ob aber, da dies Wechselspiel des Daseyns dem Empedocles sich periodisch erneuert, demselben möglich schien, dafs auch einmal aufser der Gottheit nur die sinnliche Welt eine Zeitlang allein bestehe, davon schweigen die Fragmente, und der Fall würde nur dann erst empedocleisch denkbar seyn, wenn alle Geister sündigten, folglich alle Geister der Nothwendigkeitsschwere anheim fielen, ein ungeheurer, und da doch das Göttliche in den Wesen, als das Ursprüngliche, im Allgemeinen auch als überwiegend gedacht werden mufs, gewifs auch in sofern ein undenkbarer Fall. — Da die sinnliche Welt durch ein Zerfallen aus der geistigen entsteht, so ergiebt sich daraus, dafs auch jene geistige als die ursprünglichere zu setzen ist, so dafs demnach aus der Gottheit als dem ἓν, wieder die Welt zunächst als ein ἓν hervorging, und dann erst Sonderungen und Abscheidungen davon erfolgten. Fragen wir daher bei einer Welt nach der Zahl ihrer Grundbestandtheile oder Elemente, so können wir, wenn alles aus der Einheit abgeleitet werden soll, in der einigen Welt auch nur eines annehmen, so wie der zertheilten mehrere abgesonderte zugehören müssen, und in sofern legt auch Empedocles die vier Elemente in ihrer Sonderung nur dieser irdischen Welt bei, dagegen ihre Gesammtheit, in Einheit verbunden, der geistigen Welt, so dafs also, um mich pythagoräischer und empedocleischer Entgegensetzungen zu bedienen, die Elemente der irdischen Welt eine τετρακτύς bilden, dagegen die der geistigen nur eine μονάς sind. Wenn nun aber die Elemente der irdischen Welt nur in Einheit verbunden in der geistigen zu finden sind, so kann auch in der geistigen nicht Feuer als Feuer, oder Wasser als Wasser, u. s. w. statt finden, sondern alle diese Elemente müssen, als in Eins zusammengebunden, eine neue voll-

kommnere vergeistigtere Art ihres Daseyns annehmen, der Sphäre gemäfs, in die sie eingehen. Es scheint dieses eine höhere Element dem Empedocles ätherischer Art gewesen zu seyn; wenigstens läfst sich dies aus einer Stelle des Theodoretus (diss. V. de Graec. affect. Vol. IV. p. 822.) schliefsen, wo er sagt, dafs Empedocles die Seele (ψυχὴ) eine Mischung aus Aether und luftartigem Wesen genannt habe (μίγμα ἐξ αἰθερώδος καὶ ἀερώδος ὀσίας). Denn da die Seele schon in jener Welt da ist, so kann sie nicht erst aus der irdischen das Element ihres Daseyns nehmen, daher kann auch nur von dem einen Elemente in Absicht auf ihre Entstehung die Rede seyn, folglich ist auch der Zusatz luftartig mehr als eine Verdeutlichung des Ausdrucks ätherartig zu nehmen, den vielleicht Theodoretus selbst hinzufügte, denn in den Fragmenten ist allerdings der Ausdruck Aether und Luft vielfach als gleichbedeutend, und zwar von dem, was wir Luft nennen, gebraucht. Dagegen findet sich beim Plutarch eine Stelle, (de placit. philos. 2, 6.) aus der sich ergiebt, dafs auch Empedocles Aether und Luft (τὸν αἰθέρα und τὸν ἀέρα) von einander unterschieden haben müsse; denn Plutarch sagt, dafs die Elemente so ausgeschieden worden wären: 1) der Aether, 2) das Feuer, 3) aus diesem die Erde, 4) aus ihr das Wasser, 5) aus diesem die Luft; wo offenbar Aether und Luft so sehr von einander getrennt sind, dafs die Luft erst als letzte Folge des Feuers durch Erde und Wasser hindurch erscheint, während der Aether frei und ursprünglich über die andern Elemente hervortritt, ja selbst das erste unter 5 Elementen seyn würde, wofern wir ihn nicht als ein Element höherer Art betrachten, welches mehr der geistigen Welt als der sinnlichen zugeneigt ist. Dagegen redet Empedocles selbst stets nur von vier Elementen dieser Welt; so sagt er in dieser Rücksicht (I, 74, ff.):

»Höre zuerst des Alls vierfältige Wurzelgeschlechte,
»Feuer und Wasser und Erde, des Aethers unendliche Ferne:
»Denn hieraus was da war, was seyn wird, oder was da ist;«

wo ebenfalls jedoch der Aether mit unserm Elemente der Luft gleichbedeutend erscheint. Dagegen müssen wir den Aether durchaus in einem höhern Sinne denken, wenn es in den Katharmen (44 ff.) von den gefallnen aber wieder verklärten Geistern heifst:

»Doch wenn den Leib verlassend zum freien Aether du kamest,
»Wirst unsterblicher Gott du, seliger, nicht mehr ersterbend.«

Nur dafs diese Verse nicht mit aller Vollgültigkeit dem Empedocles beizulegen sind. Aber nicht minder scheint auch in einem andern Fragment der Katharmen eine tiefere Deutung des Aethers nöthig; denn wenn es in Beziehung auf das Nichttödten der Lebendigen heifst, es sei dies nicht ein vereinzeltes Gebot, sondern wie die Verse lauten, (Kath. 18 ff.):

— — »Allen Gesetz ist dies, durch den Aether, der weithin
»Herrschet *a*), beständig verbreitet es war, und die endlose Heitre *b*), —

so ist, da hier von einem ewigen Urgesetz die Rede, unstreitig wohl unter Aether und endloser Heitre eine idealere Elementarform als die Luft zu denken, sey es, dafs beide Begriffe einander ergänzen, oder in dem einen davon die völlige Steigerung und Ausbildung als eines höhern Elements zu denken sey. — Dafs wir nun aber jenes Element der geistigen Welt uns auch vergeistigter denken müssen, geht schon daraus hervor, dafs, da bei Empedocles alles denkend ist, auch schon die irdischen Elemente so aufgefafst werden müssen, wodurch wir selbst für diese in der irdischen Welt eine geistige Ansicht gewinnen; wie viel mehr wird aber dies von dem Element der höhern Welt gelten, in welcher die Göttlichen leben. Dafs Empedocles die irdischen Elemente beseelt ge-

a) δία τ' εὐρυμέδοντος αἰθέρος. — *b*) δία τ' ἀπλέτου αὐγῆς.

dacht haben müsse, ergiebt sich aber auch aus einer Stelle des Aristoteles (de anima I, 2. cf. 1, 4 ff.), wo er von Empedocles sagt, dafs er nicht blos behauptet habe, dafs die Seele aus den Elementen geeinigt sey, sondern auch dafs jedes Element Psyche sey (*εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων* näml. *στοιχείων*); obgleich Philoponus (ad Aristot. de anima am a. O. I, p. 17 a.) den Aristoteles hier beschränkend sagt, dafs Empedocles das Ganze symbolisch meine, indem er nicht sagen wolle, dafs die Elemente die Psyche (*τὴν ψυχήν*) seyen, (wo aber Philoponus durch Hinzufügung des Artikels bestimmt nimmt), was Aristoteles unbestimmt ausdrückt, sondern dafs ihre (der Elemente) Verhältnisse in dieser (der Seele) seyen (*τὰς τούτων λόγους εἶναι ἐν αὐτῇ.*) — Auch aus einer andern Stelle der Fragmente scheint sich zu ergeben, dafs Empedocles die Elemente in ihrer Einheit in der einigen höhern Welt in einem geistigen Sinne nehme, indem er ähnlich jener obigen Stelle anderwärts in den Fragmenten sagt (I, 29 ff.):

»Höre zuerst des Alls vierfältige Wurzelgeschlechte:
»Zeus glanzreich, und Here die nährende, wie Aidoneus,
» Fluthin Nestis auch, die bethaut mit Thränen die sterbliche Wimper;«

wo, wenn man die vorige Stelle dagegen hält, offenbar wieder von den vier Elementen die Rede ist, obgleich auf symbolische Weise; und wenn auch im Einzelnen die Ausdeutung der Ausleger in Beziehung auf bestimmte Elemente von einander abweicht, so scheint doch diejenige Erklärungsweise die zweckmäfsigste, nach welcher Zeus dem Feuer, Here der Luft, Aidoneus der Erde, Nestis (worunter nach Heyne die Proserpina zu denken, und welches Wort nach Sturz aus *νάειν* abzuleiten,) dem Wasser entspricht. Da aber unsre Stelle auf die eine Welt hindeutet, indem hinzugefügt wird,

»Aber zu äufserst entrückt war diesem Vereine der Eifer,«

welches Entrücktseyn des Eifers nur bei der einen Welt statt findet, so mufs auch hier von dem Elementarvereine in der geistigen Welt die Rede seyn, und wenn gleich die Elemente hier nicht in ein einziges aufgelöst erscheinen, so sind sie doch mit göttlichen Namen belegt, was man leicht auf eine geistigere Ansicht von denselben in der einen Welt ziehen könnte. Doch ist es nicht zu läugnen, dafs auch anderwärts bei Empedocles die entgegengesetzten Erscheinungen der irdischen Welt personificirt dargestellt werden. So heifst es z. B. davon (I, 15 ff.):

»Drinnen die Erdnerin *a*) war, und die weit hinblickende Sonnaicht *b*),
»BlutigeZwietracht *c*) wieder und lieblichstimmigeEintracht *d*),« u. s. w.

woher man jene Ausdrücke auch als poetische Steigerungen der Rede erklären könnte, und vielleicht noch mit der Absicht verbunden, mythische Namen durch physische Anwendung natürlich zu deuten. —

Da obige Stelle die vier Elemente in der einen Welt, obwohl vereint, doch auch ihrem Wesen nach getrennt aufführt, so liefse sich hieraus vermuthen, dafs Empedocles dem geeinigten Element der geistigen Welt auch zugleich die vierfache Aeufserung der irdischen Elementarerscheinung als bleibend beigelegt haben müsse, also die Gegensätze nicht völlig aufgelöst habe, wie die Mystiker wieder für die höhere Welt von einer Lichtluft, von einem Lebenswasser u. s. w. reden; wofern die Stelle nicht so zu nehmen, dafs sie von der geistigen Welt als Grund der sinnlichen handele, worauf der erste Vers hinzudeuten scheint, und so nur sagen wolle, dafs die vier Elemente schon in der geistigen Welt lägen, obgleich nur im Vereine; so dafs nur deshalb die vier Elemente als in der geistigen liegend vereinzelt hervor-

a) Χθονίη. — *b*) Ἠλιόπη. — *c*) Δῆρις. — *d*) Ἁρμονίη.

gehoben würden, um so genügend und anschaulich auf die sinnliche Welt hinzudeuten.

Für die Auslegung, dafs Empedocles, bei aller Einigung der Elemente in der einigen Welt, doch auch noch die vier verschiednen Elementarerscheinungen an dem geeinigten Element gelten lasse, spricht jedoch auch die Angabe des Simplicius (ll. ll.), wo er behauptet, Empedocles stelle nach pythagoräischen Ansichten die geistige Welt als Urbild der irdischen auf, (ἐκεῖνον nämlich τὸν νοητὸν τόπο παράδειγμα ἀρχέτυπον τιθέμενος); ja Simplicius fügt selbst zur Erklärung hinzu, dafs Empedocles in beiden Welten die vier Elemente angenommen habe, nur dafs dieselben in der geistigen Welt in geistiger Einheit walteten, (τῇ νοητῇ ἑνώσει κρατέμενα nämlich στοιχεῖα), weil sie die Liebe verbinde, während die in der irdischen mehr von dem Eifer getrennt gehalten würden.

Wenn übrigens hier im Irdischen dem Empedocles die Elemente in ihrer Vierheit erscheinen, so erkannte er doch auch hierbei einen höhern Gegensatz der Zweiheit an, indem er nach Aristoteles (de metaphys. I, 4) sich in seinem Lehrgedichte derselben als zweier bediente, (ὁ μὲν χρῆται γε τέτταρσιν ἀλλ' ὡς δυσὶν ὅσι μόνοις), das Feuer für sich stellend, (πυρὶ μὲν καθ' αὑτό), und als Gegensatz Erde, Luft und Wasser, wie von einer Natur seyend, (τοῖς ἀντικειμένοις ὡς μιᾷ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι,) wie man aus seinen Gedichten leicht abnehmen könne. Deshalb dürfen wir als dynamisch vermittelndes Glied zwischen der Einheit und Vierheit des Elementarseins, diese Dyas hinzufügen, als in welcher sich zunächst die Elementarerscheinungen des einen Elements abspiegeln; nur bleibt unentschieden unter welcher Form die geeinigte Erscheinung von Erde, Luft und Wasser zu erfassen sey, wofern wir nicht mit Philoponus (ad Aristot. de generat. et corrupt. 2, p. 50, b) diese

Dyas in der Wärme und Kälte finden wollen, was dieser hier als empedocleisch aufstellt, so dafs die Wärme dem Feuer, die Kälte den übrigen Elementen gehöre; doch bedürfte es zur tiefern Begründung noch einer bestimmten empedocleischen Ansicht von Wärme und Kälte, die hier fehlt.

Es finden sich aufser diesem Allen auch sogar Hindeutungen, dafs Empedocles selbst für hinnieden die höhere Einheit in den Elementen festhielt. Denn wenn er überhaupt von dem, was da ist, sagt, „dafs es bei aller Wandlung doch dabei dem Kreise nach stets ohne Bewegung sey," so hatten wir Grund, dies auf das bleibende Verhältnifs des Daseyenden zum Absoluten zu beziehn, worin sich alles einigt, und, wie Empedocles sagt, dasselbige ist. Eben so scheint Philoponus (ad Aristot. de generat. et corrupt. 2. p. 70, a) dem Aristoteles nach, indem er denselben hier bestimmter als von Empedocles handelnd ausdeutet, die Stelle des Empedocles auszulegen, wo er von den Elementen sagt, „wenn auch dasselbe der Zahl nach," so dafs hier zum Verständnifs an die bleibende Identitätszahl als Urzahl der Elemente zu denken wäre, d. i. ihre Einheit; indem er bemerkt, dafs, wenn auch einer sage, „dafs die Elemente der Zahl nach dasselbe blieben," denn das wolle Empedocles jener obigen Stelle nach, die er hier anführt, sagen, so würde ein solcher dadurch behaupten, dafs die Elemente unentstanden seyen, indem Aristoteles vorher gezeigt habe, dafs die Entstehung der Elemente erfolge, indem ein jedes der Zahl nach vergehe, der Art (εἶδος) nach aber dasselbige bleibe.

Fragen wir nun weiter, auf welche Art diese Einigung und Rücklösung der einzelnen Elemente in ein einiges von Empedocles gedacht worden sey, so scheint aus einer Stelle des Aristoteles (de generat. et corrupt. II, 6) zu folgen, dafs die Lösung selbst nicht

durch gegenseitiges, unmittelbares Eingehn des einen Elements in das andre ihm erfolgend gedacht wurde; denn nach Aristoteles (l. l.) behauptet Empedocles, dafs die Elemente nicht in einander verwandelt würden, (*μὴ μεταβάλλειν εἰς ἄλληλα*); da jedoch am Ende sich dem Empedocles alles einigt und ausgleicht, indem er, wie auch Aristoteles hierbei anführt, behauptet, dafs sie sich alle gleich sind, (*ταῦτα γὰρ ἴσα πάντα*), so dürfen wir wohl annehmen, da sich ja nach Empedocles Gleiches dem Gleichen naht, und sich zu ihm sehnet, dafs ihm die gegenseitige Einigung derselben mittelbar durch die Rücklösung jedes einzelnen Elements in das eine, allen gemeinsame Urelement erfolge, wie es daraus anfänglich hervorging. Dann mögen wir es auch in den Bemerkungen des Philoponus (ad Aristos. phys. auscult. c. 5) tiefer deuten, wenn er von Empedocles sagt, dafs zwar demselben die Elemente sich nicht in einander verwandelten, aber doch auch in einander enthalten wären, (*ἐνυπάρχειν*), und sich auch auseinander ausschieden, so wie in der Sphäre nicht blos die Elemente, sondern auch die Formen der zusammengesetzten Wesen enthalten wären.

Nicht minder mögen wir die Frage aufwerfen, ob jedes Element, für sich selbst genommen, noch weiter als theilbar zu denken, und wie? Dafs nach empedocleischer Ansicht eine solche Theilbarkeit möglich, folgt daraus, weil es auch umgekehrt dem Empedocles wächst, „denn es mehret die Erd' ihr Geschlecht auch, Aether den Aether;“ was aber ferner die Art dieser Theilung betrifft, so geschahe sie dem Empedocles als durchaus im Gleichartigen, indem er nach Plutarch (de placit. philos. 1, 13 und 17) sich die Elemente jedes für sich, als aus kleinsten (*ἐλάχιστα*) ihm gleichartigen (*ὁμοιομερῆ*) Theilen, gleichsam Elementen der Elemente (*οἱονεὶ στοιχεῖα τῶν στοιχείων*),

geeinigt dachte; womit wenigstens in Beziehung auf die gleichartige Theilung (τὸ ὁμοιομερές) Simplicius (ad Aristot. 3. p. 149, b) übereinstimmt, so wie Aristoteles selbst (de respir. c. 7) in solcher Beziehung von bestimmten kleinen Theilen der Luft redet, die Empedocles bei seiner Erklärung des Athmens anwandte, sagend, dafs die Poren des menschlichen Körpers kleiner seyen, als die Theilchen (τὰ μόρια) des Blutes, aber gröfser als die der Luft. Geben wir aber auch dieser Vorstellung kleinster Theilchen als empedocleisch Raum, so wenig sich auch in den Fragmenten und im Aristoteles selbst ein allgemeiner Grund dafür findet, so dürfen wir hier doch durchaus nicht an ein ursprünglich atomistisches System bei Empedocles denken, da ihm ja alles geistig beseelt und geeinigt ist, bis der Eifer seine Scheidungen beginnt, und wir können nur folgerecht an die möglichst kleinste Theilbarkeit der Elemente denken, insofern sie erst unter dem Einfluſs des Eifers eine Vereinzelung zu erlangen vermögen, die von jener Einheit der Liebe nur bis zu diesem Kleinsten der Sonderung abzuweichen im Stande ist, während dagegen die Liebe alles einet und gleich macht.

4) Von der Liebe und dem Eifer als Bildungskräften der Welt.

So sind wir zu dem Punkte gelangt, welcher in dem System des Empedocles für die Gestaltung der Welt, wie der Einzelwesen, so entscheidend und eigenthümlich hervortritt, und somit zu dem lebendigen Bildungsprincip, durch welches und in welchem sich alles regt und entfaltet, nämlich zu dem Princip der Liebe und des Eifers. Schon vielfach haben wir uns auf dieses sich entgegengesetzte Princip bezogen, ohne dafs es der rechte Ort war, vollständig und genau das Wesen, die Eigenschaften und die Wirkungen

davon zu zergliedern, weil die frühern Erörterungen noch zu sehr auf die metaphysische Seite der Wissenschaft hinübertraten, als daſs wir jene beiden schon im Einzelnen genauer als durchgreifende Bildungskräfte hätten entwickeln und empedocleisch darthun, ja selbst genauer beurtheilen können; denn das Eigenthümliche ihrer Thätigkeit, und somit die Ansicht unsres Philosophen darüber, läſst sich erst recht deutlich, anschaulich und vollständig bei der Gestaltung der Welt zeigen, und zwar ins Besondere wieder bei Gestaltung der irdischen Welt, die wir sonst auſser ihrem Zusammenhange schon früher hätten berücksichtigen und diese Erörterung hätten vollständiger aufnehmen müssen, um der Untersuchung zu genügen, welches jedoch wieder zu Undeutlichkeit und selbst Wiederholung in Beziehung auf die Weltdarstellung geführt hätte; oder es wäre auch selbst die Einheit und Lebendigkeit der empedocleischen Ansicht gar sehr in Schatten getreten, wäre nur allmälig bei jedem neuen Abschnitt des Systems von dem Absoluten heraus zu dem einzelnen Dasein hin, und auch nur für den jedesmaligen Beweis, das dahin Gehörige von Liebe und Eifer hinzu gefügt worden. Daher sind diejenigen Wiederholungen der Darstellung leichterer Art, welche aus der früheren Anführung einzelner hieher gehöriger Fragmente und dem bereits mehrfach von der Liebe und dem Eifer im Allgemeinen Gesagten, und, als dahin gehörig, zu sagen Nothwendigen, offenbar da hervorgehn müssen, wo das Ganze zusammengestellt werden soll; ja selbst jene früheren Anführungen werden für unsre gegenwärtige Untersuchung nützlicher Art werden, da sie zugleich eine Darstellung des Ganzen vorbereiteten und anregten, wie sie nun hier genügend zu geben möglich ist. — Wenden wir uns daher nun zu der Sache selbst, und halten wir uns zunächst in Beziehung au

eine gründliche Erörterung der Liebe und des Eifers an dasjenige selbst, was Empedocles und seine Ausleger hierüber gesagt haben, ehe wir uns in eine prüfende Beurtheilung dieser Principien selbst einlassen.

Die gelegentlichen Ausleger des Empedocles nennen, was wir hier mit dem Ausdruck Princip bezeichnet haben, bald ἀρχή bald αἴτιον, wie diese Ausdrücke hierbei schon Aristoteles gebraucht. So nennt Simplicius (ad Aristot. de anima 1. p. 6. b) die Liebe und den Eifer ἀρχὰς κινητικάς, dagegen an einem andern Orte (ad Aristot. phys. 1. p. 7. b) αἰτία ποιητικά, wo er im Gegensatz die 4 Elemente durch ἀρχὰς bezeichnet; eben so benennt Philoponus (ad Aristot. de anima lib. 1. c. 1. p. 17. a) die Liebe und den Eifer ἀρχὰς ποιητικάς, und setzt ihnen die 4 Elemente als ἀρχὰς ὑλικάς entgegen; auf gleiche Weise unterscheidet auch Sextus Empiricus (adv. Math. 9, 4) ἀρχὰς δραστηρίας und ὑλικάς. Fragen wir hierbei nach Principien der Weltbildung, so sind auch diese Unterscheidungen der Sache ganz entsprechend, da dem Empedocles zufolge Liebe und Eifer und die 4 Elemente die Welt zusammenfügen. Die Elemente gelten hier als Grundstoff, (obgleich lebendiger beseelter Grundstoff, denn sie sind denkend,) während dagegen die Gestaltung, die Bildung der Welt und ihrer Erscheinungen ausgeht von Liebe und Eifer, als dazu gehörigen inwohnenden Grundkräften ihrer Entwicklung; denn diese letztern sind die Erreger der Dinge, sie wirken, und die Elemente erleiden ihre Wirkung. So sind dem Empedocles die Elemente als Grundstoff das Stoffprincip, indem aus ihnen alle Stoffe hervorgehn, und Liebe mit Eifer als Grundkräfte das Bildungsprincip, indem aus ihnen alle Bildungen, d. h. die Formungen und Organisationen der Dinge hervorgehn, und beide sind also das formende Princip; aber Lebensprincip an sich kön-

nen sie dem Empedocles nicht seyn; das Warum hiervon wird sich jedoch erst aus den Eigenschaften derselben genügend darthun lassen.

Was wir eben als Bildungsprincipien der Welt und ihrer Erscheinungen durch Liebe und Eifer bezeichnet haben, nennt Empedocles *φιλία* und *νεῖκος*; gewöhnlich pflegt man diese Ausdrücke durch Freundschaft und Feindschaft zu übertragen, mehrere Gründe haben mich abgehalten, ein Gleiches zu thun. Denn erstlich was das Wort *φιλία* anlangt, so würde es bei den Griechen umfassender gebraucht, als wir von der Freundschaft, und drückt dem *ἔρως* gegenüber, welcher die begehrende, leidenschaftliche, daher dann auch als Folge die auf geschlechtliche Verhältnisse bezogene Liebe bedeutet, vielmehr die innige, geistig höhere, sich hingebende Zuneigung überhaupt aus, statt allein dasjenige Neigungsverhältnifs zu enthalten, was wir Freundschaft benennen, und wobei wir von den geschlechtlichen Neigungen hinwegsehend, die Uebereinstimmung der Gesinnung als Merkmal der Einigung betrachten. Die *φιλία* aber entspricht sogar auch jener innigen Zuneigung, welche Seele in Seele, Wesen in Wesen verschmelzen möchte, jener heiligen Sympathie der Wesen, wo eines in dem andern untergehen möchte, eins werdend mit dem andern. Ueberdem ist die Fortleitung der Wurzel des Worts Freundschaft hier in dem Verfliefsen der Redewendung und mit ihr der Begriffstellung für die logische Zweckmäfsigkeit todt und unfruchtbar, während Liebe in Lieben eben so leicht und natürlich verfliefst, wie *φιλία* in *φιλεῖν*; dazu kömmt, dafs Empedocles selbst mehrfach die *Ἀφροδίτη* für die *φιλία* setzt, welches um so mehr darthut, dafs seine *φιλία* in weiterm Sinne zu nehmen sey, als dafs sie nur das in sich begreife, was wir Freundschaft zu nennen gewohnt sind; ja es weist der Ausdruck *Ἀφροδίτη* sogar auch noch

auf das Geschlechtliche hin, und fasst das eigentlich Erotische so mit in sich, obgleich dies bei der φιλία nur in dieser Welt als einem Schauplatz der Gegensätze, und wo sie nur in Wechselwirkung des Eifers hervortritt, also im angewandten Sinne allein möglich ist, und auch nicht einmal immer war; denn als eine ursprünglichere Form der Gebilde dieser Erde schon setzt Empedocles als ein ἓν dies, dass sie früher zeugungsganz (ὁλοφυῆ), also nicht geschlechtlich gesondert gewesen sind, indem er sagt (II, 38):

»Zeugungsganz entstanden zuerst die Gebilde der Erde.«

Da sich bei Empedocles die φιλία und das νεῖκος entgegenstehen, so dürfte es scheinen, als wenn man, da die erstere hier durch Liebe ausgedrückt wird, das zweite wohl am natürlichsten durch Hass ausgedrückt hätte. Doch dem ist keineswegs so. Denn erstlich hat auch hier Empedocles nicht das der Liebe gewöhnlich entgegenstehende Wort τὸ μῖσος, sondern ein Wort, welches lebendiger und auch umfassender ist, da es überhaupt ein reges Gegenstreben der Kraft ausdrückt, und daher am besten durch unser Wort Eifer bezeichnet werden kann; denn nehmen wir es im feindlichen Sinne des erregteren Zankens und Streitens, so entspricht es dem νεῖκος, da unser Wort Eifer dem zornigen erregten Muthe gleichbedeutend ist, nehmen wir es als lebhaftere Regsamkeit der Kraft als Anstrengung, Anspannung derselben, so entspricht es ebenfalls dem νεῖκος, und auch auf das Gegensätzliche weist unser Wort noch hin, denn der Eifer ist immer Folge eines Reizes, den er zu bewältigen sucht; er ist so das Gegenstreben, und selbst wo er für sich etwas ist, wendet er sich noch entweder zugleich einem Widersätzlichen, das ihn reizt, entgegen, oder der Gegenstand, zu dem er sich selbst hinrichtet, ist ihm das Reizende, das er an sich zu reissen oder auch sich zu unterwerfen bemüht ist. So wird selbst der wis-

senschaftliche Eifer noch als Gegenstreben sichtbar, denn die Mysterien der Wissenschaft reizen ihn auf, und er ruht nicht, bis er sie in sich aufgenommen, sie zum Eigenthum der eignen Kraft gemacht hat. Eben so entspricht nun auch der Wetteifer dieser seiner Wurzel, wie er zugleich der griechischen φιλονεικία analog gebildet erscheint, die doch ebenfalls von dem νεῖκος sich herleitet. Wäre alles ausgedrückt worden, was in dem νεῖκος liegt, so hätte auch noch, um völlig gleichen Eindruck zu machen, ebenfalls im Deutschen dasselbe Geschlecht des Wortes gewählt werden müssen, also das Neutrum, weil in dem griechischen Wort durch sein Neutrum noch eine Art von Indifferenz oder vielmehr noch eine Unbestimmtheit liegt, nach der es unentschieden bleibt, sich diese Gegenkraft bald als ein mehr positiv oder negatives, oder auch bald als ein ruhendes, völlig indifferent werdendes zu denken, wenn auch gleich dieser sprachliche Eindruck selbst dabei nur dunkel walten sollte. Da aber kein Wort unsrer Sprache sich dazu natürlich und einfach genug dem griechischen Worte anschmiegend darbot, so blieb immer das männliche Wort der Eifer auch hier das zweckmäfsigere, weil er das Hauptverhältnifs der Richtung des νεῖκος für diese Welt hervorhebt, in welcher er durchaus wie ein positives männliches Princip in rüstiger und enttrüsteter Kraft aus sich hervortritt. Doch sehen wir nun, wie Empedocles selbst seine φιλία und das νεῖκος näher erklärt.

Die Liebe erscheint erstlich bei Empedocles als vereinendes, so wie der Eifer als das alles zerstörende Princip. Denn wenn Empedocles von der Entstehung und Umwandlung der Dinge redet, sagend, dafs bald Eins aus dem Mehrseyn ward, bald Mehrseyn aus dem Einen, und dafs, was da ist, im-

mer und ewig fort dieser Wechselzug unterliege, so setzt er hinzu in Beziehung auf diese Dinge (I, 43 ff.):

»Bald durch Liebe zusammen in Einheit alle gekommen,
»Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers.«

Eben so wenn er in einer andern Stelle von der Entstehung der einzelnen Geschlechter der Wesen redet, fügt er, wie kürzlich schon erwähnt, hinzu (I, 123 ff.):

»Bald, zusammengekommen durch Lieb' in einerlei Welt zwar,
»»Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers,
»Bis sie zusammenfügend das All da unten geworden«

Die Liebe ist ihm ferner annähernd, zartsinnig, unsterblich in ihrer Regung; der Eifer dagegen stürmig, rasend, verderblich; denn so heifst es von ihnen beiden und zwar zunächst von dem Eifer beginnend (I, 172 ff.):

»Aber wie viel er immer entstürmt *a*), naht *b*) immer um solches
»Die zartsinnige *c*) Liebe umfassend *d*) unsterblichen Andrangs *e*)«;

in einer andern Stelle (I, 8):

— — — »Habend dem Eifer vertraut dem rasenden *f*)«,

und an einem andern Ort wieder (I, 8):

— — — — »Der verderbliche *g*) Eifer besonders.«

Eben so ist ihm auch ferner der Eifer grämlich, und er wird ihm zum argen Hader; dagegen ist die Liebe ein Sehnen und giebt sich den Menschen als Seligkeit und als Aphrodite kund; denn so sagt er in der Stelle von der Erkenntnifs des Gleichartigen, dafs wir beschauen (III, 42)

»Sehnen *h*) mit Sehnen auch, wie Eifer mit grämlichem *i*) Eifer.«

und

---

a) ὑπεκπροθέοι. — *b*) ἐπῆει. — *c*) ἠπιόφρων, nach Peyron und Schäfer. — *d*) ἀμφαμφῶσα, mit Peyron. — *e*) ἄμβροτος ὁρμῇ, nach Peyron. — *f*) μαινομένῳ. — *g*) ἁλόμενον. — *h*) ϛοργήν. — *i*) λυγρῷ.

und in einer andern Stelle heifst es, nachdem gesagt worden, dafs die leiblichen Glieder bald von der Liebe vereint worden, darauf wieder von den Gliedern (II, 27):

»Bald auch wieder vom Hader, dem argen, getrennt *a*) auseinander;«

dagegen heifst es bei Gelegenheit der Augenbildung (II, 99):

»Daraus fügete Augen, unzähmbare, hehr' *b*) Aphrodite;«

und in einer andern Stelle wird in Beziehung auf die Liebe von den Menschen gesagt, in sofern sie selbe in diesem Leben anerkennen (I, 59):

»Seligkeit *c*) nennend dieselbe mit Namen und Göttin des Schaumes *d*).«

Ferner wie schon die Liebe selbst ein Sehnen ist, so weckt sie auch in den Wesen die Sehnsucht, dagegen erregt der Eifer in ihnen die Brunst; denn (I, 145)

»Ihnen den Eifergebohrnen das ganze Geschlecht ja ist brünstig *e*).«

Dagegen in einer andern Stelle, nachdem vorher gesagt worden, dafs alles durch den Hader entzweit worden sey, ist dem Empedocles alles (I, 112)

»Aber vereinet *f*) in Liebe, und sehnet sich *g*) gegen einander.«

Weiter ist dem Empedocles die Liebe auf sich beruhend, an Länge und Breite dieselbe, während der Eifer ganz Gegengewicht ist, denn so sagt er bei Anführung des Zerfallens des Einen in die Mehrheit, nachdem er als so entstanden die Elemente erwähnt hat (I, 33 ff.):

»Dann ganz Gegengewicht *h*) der verderbliche Eifer besonders,
»Wie die Liebe in ihnen, an Läng' und Breite die gleiche *i*);«

---

a) κακῇσι Ἔριδι ἕκαστοι. — *b*) δῖα. — *c*) γηθοσύνην. — *d*) Ἀφροδίτην. — *e*) ὀργᾷ. — *f*) σὺν δ' ἔβη. — *g*) ποθεῖται. — *h*) ἀτάλαντον ἀπάνευθε. — *i*) ἴση μῆκός τε πλάτος τε.

der Eifer ist nämlich Gegengewicht, in sofern er der Liebe das Gleichgewicht hält, theils in den Dingen dieser Welt, die aus der Wechselwirkung dieser Kräfte gerade so wie sie sind hervorgehen, theils in Beziehung auf die eine Welt, denn bei der Einigung der Elemente in jener Welt, wo sie also durch Liebe zusammen gekommen sind, hiefs es (I 32):

»Aber zu äufserst entrückt a) war diesem Vereine der Eifer,«

wo er um so mehr als allgemeines Gegengewicht erscheint, da die geeinigte Welt als solche Werk der Liebe ist, und in ihrer Einigung eine Sphäre bildet, in welcher der Eifer zu äufserst gelagert ist. Dafs aber die eine Welt durch ihre Einigung Sphäre ist, erklärt auch, was es sagen wolle, dafs die Liebe an Länge und Breite dieselbe sey, denn nicht blos das Quadrat, sondern auch die Sphäre haben diese Eigenschaft; als Sphäre aber, wie wir früher sahen, ist sie die überall gleich innige (nach Innen strebende) concentrische Kraft, daher auch auf sich beruhend, folglich absolut, folglich selbst als solche in die Gottheit eingehend, während der Eifer als solcher nur als Gegenkraft der Liebe für die Weltordnung erscheint, und daher bei seiner Einigung mit dem ursprünglichen ἕν, in das sich alles auflöst, nur in höherer, umgewandelter Form als eingangsfähig gedacht werden kann; daher würde dann aber auch wieder in Beziehung auf die Liebe, wenn sie absolut ist, folgen, dafs alles was wir als Grund derselben bei den Wesen betrachten, empedocleisch nur als durch den Eifer mehr oder weniger getrübt und verkehrt anzusehen, so wie die idealste Gestalt durch verdüsternde und verkehrende Beleuchtung gesehen in solcher Erscheinung sogar zum Zerrbild werden kann, und doch ist sie

a) ἐξ ἐσχάτου ἕστως.

selbst immer dieselbe, das edle hohe Ideal, das uns, im rechten Lichte gesehen, entzückt und hinreiſst. Es wird aber diese Trübung der Liebe dabei von dem Eifer ausgehend zu denken seyn, weil Empedocles die Liebe und den Eifer für die irdische Welt überall in Wechselwirkung begriffen ansieht, so daſs bald das eine überwiegt, bald das andere. Daſs dies so sey, ergiebt sich z. B. aus folgender Stelle (I, 163. ff.):

— »Nachdem nun der Eifer zur untersten Tiefe gekommen
»Strudelab, mitten jedoch im Wirbel Liebe geworden,
»Kömmt darinnen es alles zusammen, um eines zu seyn nur;
»Spröde nicht, sondern gewillig gestehend anders her andres;
»Und der Sterblichen Art Myriaden entströmen der Mischung.
»Vieles doch blieb unvermischet, mit denen, die sich gemenget,
»Wechselnd, was noch der Eifer verwehret, der obere. Denn nicht
»Fügbar ist er so ganz entstiegen zur Gränze des Kreises,
»Sondern was in den Gliedern, es blieb theils, andres entwich nur.
»Aber wie viel er immer entstürmt, naht immer um solches
»Die zartsinige Liebe umfassend unsterblichen Andrangs.
»Alsbald Sterbliches wurde, was früher unsterblich gewöhnet,
»Lautres [a]) auch, was vordem sinnlos [b]) die Pfade verändert;
»Und der Sterblichen Art Myriaden [c]) entströmen der Mischung,
»Mannigfaltiger Bildung begabete, [d]) Wunder zu schauen«. —

Zunächst ist über diese Stelle im Allgemeinen zu bemerken, daſs sie ihrem Zusammenhange zufolge von der irdischen Welt und ihren Erscheinungen gilt, wie sich auch daraus ergiebt, daſs Myriaden sterblich gearteter Wesen aus der Mischung des sich vereinigen wollenden hervorgehen, so wie, daſs vor dieser Mischung schon vieles da war, welches jedoch nur als ein Zerfallenes vorhanden seyn konnte, sonst

---

a) ζωρά. — b) ἄκριτα, wie auch der Codex Taurin. des Simplic. liest, obgleich ἄκρητα, wie Sturz mit Eustath. und Theophrast den Simplic. verbessert, dem Metrum entsprechender ist, aber einen flacheren Sinn giebt. — c) ἔθνεα μυρία θνητῶν. — d) παντοίαις ἰδέησιν ἀρηρότα.

würde es sich nicht erst vereinigen wollen, und ausdrücklich wird auch noch hinzugefügt, dafs vieles doch noch unvermischt geblieben sey, abgehalten vom Eifer; wo aber der Eifer mächtig ist, da ist irdische Welt vorhanden, weil der Eifer die Einheit trennend, die Vielheit des Daseyns in seiner Zerfallenheit hervorbringt, und die irdische Welt ist ja eben, wie wir früher sahen, die zerfallene in sich getrennte Welt. Dafs ferner hier in der irdischen Welt Liebe und Eifer in Wechselwirkung stehen, geht ebenfalls aus unserer Stelle hervor; denn während der Eifer seiner Natur gemäfs entstürmt, was nur allmälig geschieht, da er nicht fügbar zur Gränze des Kreises entsteigt, so naht immer gerade um so viel die zartsinnige Liebe, ja sie thut es in unsterblichem Andrange, und umfafst das durch den Eifer Vereinzelte, woraus sich deutlich ergiebt, dafs beide, die Liebe und der Eifer, wenigstens eines nach dem andern in den Dingen thätig sind; aber sie sind es auch gleichzeitig, denn während die Liebe die sterblichen Wesen bildet, ist ja nicht aller Eifer aus den Gliedern entwichen,

»Sondern was in den Gliedern, es blieb theils, andres entwich nur,«

ein Satz, welcher hier durchaus in Allgemeinheit aufgestellt erscheint, und uns zeigt, wie sich zugleich und gegenseitig im Irdischen die Wirkungen der Liebe und des Eifers berühren; denn wie überall, mufs ja auch hier immer fort in den Gliedern der Eifer streben, weiter zu trennen, und die Liebe das schon Gebundene noch inniger zu binden, wenigstens es in seiner Verbindung fest zu halten, dafs es sich nicht wieder löse. — Es könnte jedoch scheinen, dafs diese Wechselwirkung der Liebe und des Eifers etwas vorübergehendes auch im Irdischen sey, und dafs wie in der einigen Welt der zu äufserst

gelagerte Eifer eine Zeit lang ein ruhender zu werden scheint, während die Liebe inniger einet, so umgekehrt in der irdischen die Liebe eine Zeit lang ruhe, während der Eifer allein waltet, und dann erst die Wechselwirkung derselben eintrete. Allein schon die empedocleische Ansicht vom Eifer, dafs er ganz Gegengewicht genannt wird, wie wir sahen, scheint darauf hinzudeuten, dafs schon immer Wechselwirkung zwischen Liebe und Eifer bestehe, und daher so wenig in der einigen Welt wie in der getheilten eine eigentliche Ruhe eintreten könne; sondern stets wirkliche Spannung und Gegenspannung unter diesen beiden Principien bleibe, in der einigen Welt mehr allgemeine Spannung der allgemeinen entgegen, in der getheilten Welt mehr vereinzelte Spannung der vereinzelten Spannung gegenüber, aber immer doch Spannung, Gewicht und Gegengewicht, und ihre irdische Wechselwirkung in sofern nur Schwankung des Gleichgewichts. Wollten wir aus dem tiefern Wesen der Liebe folgern, so müfste sogar die Liebe den Eifer, den grämlichen, in seiner Natur zu besänftigen und in Gleichartigkeit ihrer selbst, also in Liebe, aufzulösen und zu einen bemüht seyn, ihm deshalb sogar mit reger freundlicher Thätigkeit nahn, und nur seiner Art wäre es gemäfs, dem entstürmen zu wollen; da aber die Liebe absolut ist, der Eifer relativ, so müfste dem zufolge die Liebe selbst die liebliche Siegerin des Eifers werden. Dafs die Liebe den Eifer im Einzelnen wenigstens mit umfafst, läfst sich daraus schliefsen, dafs sie in unserm Fragment Einzelwesen gestaltet, obgleich in den Gliedern noch Eifer enthalten ist. Doch von dem Allgemeinen dieser Ansicht schweigen die Fragmente, wie die ältern Ausleger derselben; dagegen erkannten auch sie, namentlich die Ausleger des Aristoteles, in Beziehung auf dessen Bemerkungen über

Empedocles, die Wechselherrschaft der Liebe und des Eifers als empedocleisch an, so Philoponus (ad Arist. phys. auscult. I, C. 2), nur, dafs er in der irdischen Welt den Eifer überhaupt vorherrschen (ἐπικρατεῖν) läfst, wie in der geistigen die Liebe. Eben so thut dies auch Simplicius (ad Aristot. phys. 8. Fol. 258. a), indem er bemerkt, dafs der Eifer schöpferische Ursache der sinnlichen Welt sey, wenn er aber nicht völlig vorherrsche, (ὅταν ἐπικρατῇ μὴ τελέως), welche Modification auch der Liebe ihr Recht anweist, die hier auch ihren Antheil an der Herrschaft empfängt; und in einer andern Stelle (ad Aristot. de coelo 2, Fol. 128. a) erklärt sich Simplicius hierüber noch bestimmter, indem er, und das mit Recht, wie sich auch aus unsern Erörterungen ergiebt, den Aristoteles deshalb tadelt, ja geradezu sagt, dafs er Gewalt anthue, indem er bei Empedocles diese (die irdische) Welt von dem Eifer allein werden lasse, gleichfalls auch, wenn in dieser Welt der Eifer vorwalte, wie in der Sphäre die Liebe, vielmehr sage Empedocles, das beide (nämlich Welten) von beiden (nämlich der Liebe und dem Eifer) entständen. (*Μᾶλλον δὲ βιάζεται*, nämlich Aristoteles, sagt er, *οἰόμενος τὸν κόσμον τοῦτον ὑπὸ μόνου τοῦ νείκους κατὰ Ἐμπεδοκλέα γίνεσθαι. ἴσως δὲ καὶ εἰ ὑπερισχύει ἐν τούτῳ τὸ νεῖκος, ὥσπερ ἐν τῷ σφαίρῳ ἡ φιλία, ἀλλ' ἄμφω ὑπ' ἀμφοῖν λέγει γίνεσθαι.*) Eine Stelle, welche aufser dem Eigenthümlichen, dafs sie auch jener Welt eine Beimischung des Eifers läfst, für diese Welt beide Kräfte fast gleich und gemeinsam in Anspruch nimmt, denn das Vorwalten überhaupt des Eifers hinnieden wird hier schon als gegen Empedocles Ansichten gesetzt, wodurch auch der Liebe desto mehr Antheil und Einwirkung beigelegt wird. Wenn aber auch der Eifer vorherrscht, nur nicht völlig, wie er anderswo sagt, und wie auch Philoponus die Ansichten

des Empedocles als nährungsweise aufgefaſst zu haben scheint (ad Aristot. de generat. et corrupt. 2, 6. Fol. 59. b.), indem er nur von einem mehr Vorwalten, (μᾶλλον κρατεῖν), der Liebe in dem Geistigen, so wie umgekehrt des Hasses in dem Sinnlichen als empedocleisch redet, so daſs also auch der Liebe ihr Herrscherrecht zugestanden wird, so ist jedenfalls hier dadurch, daſs ein Herrschen vorhanden ist, auch Wechselwirkung vorhanden, denn das Herrschen deutet auf Wechselwirkung, die so auch aus diesen Aeuſserungen sich als empedocleisch ergiebt. Aber allerdings hat dieses Herrscherrecht seine Perioden, denn aus unserem obigen Fragment des Empedocles ergiebt sich für die irdische Welt eine Zeit als früher, wo der Eifer die Oberhand, oder wie es in unserer Stelle heiſst, das Oben hatte, und ganz das Innere der Glieder durchdrang; der folgte dann diese, wo die Liebe wieder mitten in das Gestürme des sich selbst trennenden Eifers eindringen konnte, um Wesen nach ihrer Art zu bilden; und so mögen diese Perioden wohl mehrfach von ihm wiederkehrend gedacht worden seyn, denn in einer andern Stelle läſst er so den Eifer aus den Gliedern selbst wieder zur Herrschaft hervorbrechen, indem er sagt (I, 156. ff.):

»Aber wenn groſs nun genähret inwendig der Eifer den Gliedern,
»Und zu Ehren aufstürmte, a) nachdem vollendet die Zeit ward,
»Ihnen abwechselnd gebracht vom weit umfassenden Eidschwur.«

Ferner ergiebt sich aus jenem obigen Fragmente, daſs die Liebe in ihrem Vorherrschen die Wesen dieser Welt wohlgestaltet, sich klar und in Fülle von mancherlei Art entstehen läſst, denn sie sind Wunder zu schauen, Lauteres was vordem sinnlos gewandelt, und Myriaden von Art, (ἔθνεα μυρία);

a) ἀνόρουσε.

dagegen beim Vorherrschen des Eifers wird alles nur mifsgestaltet, denn so sagt er in einer andern Stelle (I, 111).

»Ungestaltet [a]) ist alles, entzweit [b]) in dem Hader [c]) geworden,«

er ist sinnlos statt besonnen, wie eben bemerkt, und statt der Arten in welche sich alles ordnet, entstehen Abarten, Zerrbilder, denn wenn etwas zur Mischung wohl geeignetes durch Liebe verwandtes auch schon da ist, sagt er anderwärts (I, 42. ff.)

»Wird es vom Eifer noch weiter getrennt aus einander, [d]) vorzüglich
»Art und Mischung zufolge und ausgeprägeter Bildung, [e])
»Ueberall zu entstehet ein Ungeheuer und Scheusal; [f])

ja beim völligen Vorherrschen des Eifers sind nicht einmal einzelne vollständige Organismen möglich, sondern nur gliedweise treibt das Bildungsbedürftige durch einander, denn so heifst es an einem andern Orte z. B. (II, 20 ff.)

»Blose Arme sie trieben daher, die ledig der Schultern,
»Und es umirreten Augen allein, der Stirne entbehrend.«

Dafs aber auch hierbei selbst noch das mehr organisch Geregelte Folge der Liebe sey, ergiebt sich aus einer andern Stelle, wo namentlich die Augen als Werk der Liebe erscheinen, (denn ihre sphärische Bildung mufste dem Empedocles, wie alles sphärischer geeinte, auf ein Vorwalten der Liebe hindeuten, weil ja die Sphäre durch allseitige Einigung gebildet wird). Es heifst nämlich von den Augen in einem andern bereits erwähnten Fragmente (II, 99):

»Daraus fügete Augen, unzähmbare, hehr' Aphrodite,«

---

a) διάμορφα. — b) ἄνδιχα. — c) ἐν κότῳ. — d) ἔχθει πλεῖστον ἀπ' ἀλλήλων διέχουσι. — e) γέννῃ τε κράσει τε, καὶ εἴδεσιν ἐκμακτοῖσι. — f) ἀήθεα καὶ μάλα λυγρά.

und bald darauf ebenfalls von den Augen (II, 100):

»Als in Banden geheget, in zärtlichen, a) sie Aphrodite.«

Zeigt sich auch hier noch die Liebe als einigendes Princip bei solcher Vereinzelung der Dinge, so scheint es doch diesem Begriff fast widersprechend, wenn Empedocles bei dem Vorwalten der Liebe in Beziehung auf die Arten die dann entstehen, von Myriaden der Art redet; denn was auch zugleich hier noch so sinnvoll und tief den einenden Charakter der Liebe ausspricht, das Bilden der Arten, dies scheint wieder dadurch, dafs Myriaden von Arten entstehen, selbst in eine Zerstückelung auszuarten! Denn da die Arten entstehen, indem Verwandtes sich dem Verwandten ausschliefsend in einem Gemeinsamen beruht, und so sich immer neue und höhere Kreise der Einheit der Gattung, als dem Allgemeinern, zukehren, — was dann, wenn es die Liebe wirkt, so bedeutungsvoll als ein inniges freiwilliges Eingehen in das Allgemeinere erscheint, statt als eine Gewaltthat des Gedankens oder in sonst centralisirender Naturkraft hervorzutreten, — so würde man ja dabei um so mehr eine Vereinfachung der Art erwarten müssen, statt eine Zerfällung in Myriaden der Arten. Allein wir dürfen nur auf der andern Seite die Wirkungen des Eifers beachten, der alles zu zerstücklen und zu zerstören strebt, um zu finden, dafs die Myriaden der Liebe durchaus als eine Minderung jener Unzahl von Vereinzelungen angesehen werden müssen, welche das eifernde Princip herausbildet, und so uns überzeugen, dafs sie dem jedesmaligen Umfang der Herrschaft der Liebe gemäfs nach Empedocles in der Welt erscheinen müssen, dafs ihm in sofern auch nothwendig bei immer gröfserer Herrschaft der

a) γέμφοις ἀσπάσια καταζόγους.

Liebe, und folglich immer gröfsern Abnahmen des Eifers auch die Zahl der Arten abnehmen müsse, sich ausgleichend in der höhern Einheit ihrer Gattungen, und so immer fort, selbst bis hinein in das Absolute. Eben so bedenklich könnte es scheinen, dafs, obgleich die Liebe unsterblichen Andranges naht, doch jene Myriaden der Art nur Sterbliches sind, ja dafs sogar nach einem der erwähnten Verse, wenn so die Liebe im Irdischen waltet,

»Alsbald Sterbliches wurde, was früher unsterblich gewöhnete,

wo es fast scheint, als dränge das Unsterbliche selbst hinzu, um ein Sterbliches zu werden, wenigstens als beeile sich die Liebe, Unsterbliches in Sterbliches zu verwandeln. Vielleicht dachte Empedocles an beides, denn diese Stelle beruht auf einem tiefern Grunde seiner Ansicht. Wir wissen nämlich, dafs nach ihm Unsterbliches herab mufs in diese Welt, als auf das Feld des Verderbens, um in Fleisch und Kraut geboren, ein Sterbliches zu werden; aber ehe noch vollständige und regelmäfsige Organismen möglich sind, müssen diese Geister hin und hergestürmt, eine Beute des Eifers werden, und dem zufolge heifst es in einer Stelle der Fragmente von diesen Geistern (I, 149 ff):

»Meerfluth spie auf die Schwelle des Landes sie, Erde zum Lichtstrahl
»Nimmer ausruhender Sonne, die warf sie ins Aethergestrudel;
»Einer von andrem empfangen so fort, wehklagen sie alle.«

So müssen wir es daher dem Empedocles zufolge schon für sie selbst als etwas erfreulicheres, als eine Verbesserung ihres Zustandes und somit als eine freundliche Hülfe der Liebe ansehen, wenn sich regelmäfsige Organismen gestalten, in die sie, nun nicht mehr Beute der Elemente, wie in stillere Behausung eingehen können. — Es findet sich aber in jenem ausführlichern Fragmente, aus welchem wir so vieles

abgeleitet haben, noch zweierlei, das einer besondern Aufmerksamkeit werth ist, denn einmal erscheint in der besagten Stelle der Eifer, theils als oberer, theils als unterer, theils auch noch in den Gliedern befindlich, und dabei in diesen Theilen abgetrennt, ohne weiteren Zusammenhang, welches auf ein durch sein allzuheftiges unregelmäfsiges Stürmen veranlafstes, also auch mögliches, naturgemäfses Zerfallen seiner selbst hinzudeuten scheint; sodann verdient auch die strudelnde, wirbelnde Bewegung, woran auch in der jetzigen Stelle das Aethergestrudel erinnert, eine genauere Beachtung. In Beziehung auf den Eifer, heifst es nämlich in der obigen Stelle, nachdem er strudelnd zur untersten Tiefe gekommen, mitter jedoch im im Wirbel Liebe geworden, komme dann alles darin zusammen, sich zu vereinen. Empedocles scheint so dem Eifer selbst hier, da er ja doch das erregende Princip für die Stoffvereinzelung ist, eine wirbelnde Bewegung beizulegen, oder sie vielleicht auch sonst in der irdischen Natur als eine gesetzmäfsige Bewegung anerkannt zu haben. Ist dies wirklich seine Ansicht, so läfst sich dabei fragen, in wie weit sich zu solcher auch in der Erfahrung Veranlassung fand; und eine solche ist wirklich erweisbar. Denn alle geradlinige Bewegung im Vollen, bildet ursprünglich eine allseitig wirbelnde Bewegung des Vollen um sich her, wenn es nämlich nicht ein Festes ist, so wie selbst noch auf der Oberfläche des Vollen einen Doppelwirbel zu beiden Seiten, ist aber das Volle selbst in kreisender Bewegung, wie auch sonst durch Brechung an innern Hindernissen, so entsteht eine einzige wirbelnde Bewegung dann, der Richtung des Umkreises folgend. Nun aber scheint der ungebrochene Eifer nur geradlinniger Bewegung fähig gedacht werden zu müssen, da dies in dem Begriff stürmiger heftiger Entäufserung seiner selbst liegt,

daſs sie rücksichtslos geradeaus strebt; dabei scheint die Kraft der Liebe selbst von Auſsen her in das Eine hinein nur zunächst einfache Bahn, wenigstens als herrschende Richtung zu gestatten, denn es wird in der angeführten Stelle das Streben des Eifers als ein Durchstürmen von Oben nach Unten durch das All hin dargestellt. Vielleicht entstand dem Empedocles bei diesem gehemmten Stürmen der Wirbel; jedoch findet er auch noch statt, wo schon wieder die von dem Eifer verdrängte Liebe naht, welche nun in die Mitte des Wirbels hineindringt. Daſs aber auch Empedocles dem All selbst eine kreisende Bewegung zugestanden habe, scheint daraus hervorzugehen, daſs er anderwärts von der Liebe sagt (I, 60 ff.):

»Welche mit allen umschwingend [a]) noch nie hat irgend gelehret
»Sterblich ein Mann. Du nur hörtest der Red' untrüglich Gefolge;«

wo offenbar von einem Umschwingen der Liebe mit allem die Rede ist, und wonach auch unstreitig die Aeuſserung beurtheilt werden muſs, wo es von der Verwandlung der Dinge aus dem Einen in Viele und umgekehrt hieſs:

»Wie von dem Wechsel sie aber nicht ruhen immer und ewig,
»Sind sie indeſs nach dem Kreise dabei stets ohne Bewegung;« [b])

denn diese Unbeweglichkeit kann dann nicht Folge der Liebe seyn, sondern wie schon dargethan, festes unabänderliches Verhältniſs zum Absoluten, und da die Liebe absolut ist, in sofern dann auch zu ihr festes unabänderliches Verhältniſs, nicht aber überhaupt Unbeweglichkeit des Seyns. Aus den eben angeführten Versen geht jedoch auch hervor, daſs die Ansicht, daſs die Liebe mit allem (also alles umfassend) um-

---

a) μεθ' ἅπασιν ἑλισσομένην. — b) ἀκίνητα κατὰ κύκλον.

schwinge, dem Empedocles seiner Versicherung nach eigenthümlich, also keiner frühern Schule, folglich auch nicht der pythagoräischen gehörig war.

Fassen wir nun alle diese einzelnen empedocleischen Bestimmungen der Liebe, wie des Eifers für jedes der Principien in ein Ganzes zusammen, so ist nach Empedocles die Liebe das zartsinnig einende, hehre, unvergängliche und absolute Bildungsprincip, welches die Wesen einander näher bringt, Sehnsucht weckt, Seligkeit spendet, den Kreislauf der Welten bestimmt, Schönheit und Ebenmafs gründet, und auf hoher Stufenleiter der Ordnung die Bestimmung der Wesen vollendend, sie, die Trauernden, zum heitern Selbstbewufstseyn weckt, und göttlich wieder einführt in das Göttliche, aus dem sie geflossen; dagegen der Eifer ist ihm zufolge das feindselig trennende, in sich selbst zerfallende, relative Bildungsprincip, welches die Wesen ungestüm aus einander stürmt, Leidenschaft aufregt, Leiden auf Leiden häuft, Verwirrung, Ausartung und Entstellung in das Daseyn wirft, und die Wesen tief herabwürdigt zu sinnloser, häfslicher Rohheit, weit von den Höhen des Göttlichen hinweg sie, die Armen, hinabstürzend in noch tieferen Fall; sodann das Verhältnifs des Eifers zur Liebe ist: ihr ganz das Gegengewicht zu halten, und in Welt-Perioden in ihre Vereine zu dringen, während die Liebe selbst dem eingedrungenen Eifer Form und Regel zu geben bemüht bleibt.

Nach allen diesen Erörterungen sind wir auch dahin gediehen, die bereits oben aufgestellte Bemerkung zu rechtfertigen, dafs Liebe und Eifer im Sinne des Empedocles zwar als formendes Princip der Dinge, nicht aber als Lebensprincip an sich anzusehen seyen. Dafs die Liebe und der Eifer dem Empedocles bildendes, formendes Princip der Dinge sind, ergiebt sich aus dem bisher Gesagten, doch überlassen wir

tum noch einer genauern Entwicklung davon, um es in seinem ganzen Umfange darzustellen. Es läßt sich nämlich fragen, ob beide nur vereint oder auch ein jedes für sich formendes Princip genannt werden können; ob sie es nur für diese oder auch für jene Welt der Dinge sind; und es läßt sich erweisen, daß sie es in allen diesen Beziehungen sind, und auch wie sie es sind. Da nämlich die Liebe das einende Princip ist, so geht auch ihr Bestreben dahin, alles zu umfassen, in sofern muß sie dem, was da ist, eine bestimmte Form geben, und diese muß nach ihrem Grundtypus seyn, in der absoluten Richtung der Liebe, räumlich die Kugel, der Zahl nach die absolute Einheit, geschlechtlich die Gattung als Individuum, oder das Alleinige; da im Gegentheil der Eifer das trennende Princip ist, so muß er ebenfalls dem, was er berührt, eine Form geben, wirkte er allein, so würde er räumlich alles in unmeßbar kleine Einzelnheiten zerklüften, und die Form, die er so aufdrückte, würde der Punkt seyn, als Unendlichkleines gedacht, der Zahl nach würde er ins Unendliche theilend die unendliche Vielheit als Menge bilden, geschlechtlich würde er das Atom als individuelles Bruchstück des Individuums gestalten; da er nun aber selbst vorübergehend ist, so würden seine Grundformen, da sie aus seiner Spannung hervorgehen, auch mit dem Aufhören dieser wieder zusammenfallen, und er ist also schon in seiner Wurzel nur relatives Bildungsprincip, während dagegen die Grundform der Liebe bleibend seyn muß, weil die Liebe selbst absolut ist; da aber das Absolute zum Theil auch in Gegensätze zerfallen kann, und so mit ein relatives wird, so muß bei der Liebe also auch in solchem Falle eine relative Form möglich werden, die sie aufdrückt; und da das Absolute Welten gegensätzlich entläßt, so muß sich auch die relative Form innerhalb dieser

darthun. Wir haben gesehen, wie dies von der irdischen Welt als Gegensatz der Gegensätze gilt, indem hier die Liebe nach Empedocles in Wechselwirkung mit dem Eifer tritt, der hier gemeinschaftlich mit ihr Bildungsprincip der irdischen Welt wird, so dafs nur das Ueberwiegen des einen oder des andern die jedesmalige Form bestimmt, welche beim Vorherrschen der Liebe räumlich in den Linien der Schönheit, in Beziehung auf Zahl als organisirtes Ganze (discrete Gröfse), und dem Geschlecht nach in der Stufenfolge der Classification von dem Individuum aus bis in die Gattung der Gattungen hinan erscheint; dagegen beim Vorherrschen des Eifers räumlich in den Linien der Häfslichkeit als Mifsgestalt, der Zahl nach als Ungeheuer, d. h. als übertriebenes Ganze (indiscret discrete Gröfse), wo nicht als blofses organisch werdendes Bruchstück, und geschlechtlich als Abart hervortritt. Da die einige Welt dem Empedocles Welt der Liebe ist, und ihm die Wesen darin gleich erhaben und göttlicher Art sind, so müssen dort räumlich die Ideale der Schönheit, der Zahl nach in einfachster Organisation vollendete Ganze, und dem Geschlecht nach nur gleichartige Individuen darin bestehen können in einiger Gattung. Allein gerade dafs in der Einen Welt noch Einzelwesen bestehen, setzt noch eine Wechselwirkung der Liebe mit einem andern Princip voraus, weil ja die Liebe allein alles einet; dafs aber dies Gegenprincip noch Eifer sey, damit stimmt auch diejenige Stelle der Fragmente überein, wo Empedocles von den Einzelwesen sagt, dafs sie durch Liebe und Eifer geworden, und, indem er zunächst von den irdischen Dingen geredet, auch so der Göttlichen erwähnt; denn es heifst daselbst, nachdem er gesagt, dafs alles ungestaltet in Hader und in Liebe vereint worden, und sich gegeneinander sehne (I, 113 ff.)

»Denn aus diesen Alles, was war, und was da ist, und seyn wird,«

und nachdem er so der Menschen, Bäume, des Wildes, Geflügels und der Fische gedacht, setzt er hinzu:

»Götter so auch, Aeonen durchlebend, an Range die Besten.«

Jedoch mufs wohl dieser Eifer fügsamer und in Liebe verklärt seyn, da ja der Eifer überhaupt von Aufsen die Sphäre der einen Welt umlagert. Ob aber der Eifer hier in solcher Fügsamkeit zu denken, oder wie sonst, darüber schweigen die Fragmente. Mit dieser Behauptung nun stimmt auch Simplicius überein, denn in der von ihm angeführten Stelle sahen wir, dafs er auch für die Bildung der einigen Welt mit ihren Wesen eine Beimischung des Eifers als empedocleisch ansah, wobei er jedoch durch seinen Tadel gegen Aristoteles diesem wenigstens unrecht thut, wenn er behauptet, dafs dem Aristoteles in empedocleischer Ansicht der Bildung der einigen Welt nur die Liebe als Princip gelte; denn aus einer früher besprochenen Stelle des Aristoteles (cf. Alex. Aphrodis. ad Aristot. metaphys, p. 96), wo er zu beweisen suchte, dafs der Gott des Empedocles unwissender sey, als die andern Wesen, weil in ihm allein das Princip des Eifers nicht enthalten sey, folgt, dafs es Aristoteles in allen andern enthalten als empedocleisch ansah, womit auch eine andere Stelle desselben übereinstimmt (metaphys. 2, 4), in welcher er sagt: *Ἐμπεδοκλῆς τίθησι μὲν ἀρχήν τινα αἰτίαν τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος, δόξειε δ' ἂν ἀδὲν ἧττον καὶ τοῦτο γεννᾶν ἐξ αὐτῆ τὰ ἐνός. ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τ' ἄλλα ἐκεῖ πλὴν ὁ θεός. εἰ γὰρ μὴ ἓν ἦν, (wofür wohl ἐνῆν), τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα ὥς φησι*, wo es dem Aristoteles wahrscheinlich ist, dafs auch der Eifer aus dem Einen hervorgehe, welches er zugleich wieder von der Gottheit absondert, worunter also die einige Welt zu verstehen. Wenn

aber

aber der Eifer daraus hervorgeht, so mufs er doch erst darin befindlich seyn, worauf auch die letzten Worte deuten, die ich so übersetze, „denn wenn der Eifer nicht darin war in den Dingen, so war ja, wie Empedocles sagt, alles Eins, (d. h. entweder Göttliches wie Weltliches, also das absolute ἑν, oder wenigstens alle Dinge (die πράγματα), waren eins mit der einen Welt, folglich gab es keine Einzelwesen mehr darinnen, die doch Empedocles hinein setzt); wollte man aber auch beim Eifer ἓν lesen, so würde man nur gesuchter zu übersetzen haben, wenn aber der Eifer nicht geeinigt war, nämlich entweder mit der Welt, oder unter sich, (wo er jedoch aufserhalb lagert, folglich nicht darin bleibt), so war dann alles eins (nämlich in ihr), folglich kein Einzelwesen darin; wo aber der zweite Fall auf eine Ungereimtheit führt. Dagegen täuscht sich Aristoteles gar sehr, wenn er in einer andern Stelle (Metaphys. I, 4. vergl. Alex. Aphrodis. zu dieser Stelle) sogar auf ungeziemende Weise äufsert, dafs die Liebe und der Eifer des Empedocles als Princip genau besehen, wohl nichts anders sagen wolle, als dafs das Gute und Böse als Princip zu setzen sey „(εἴ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν, καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὑρήσει τὴν μὲν φιλίαν εἶναι τῶν ἀγαθῶν, τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν. ὥς γ' εἴ τις φαίη τρόπον τινὰ καὶ λέγειν, καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ' ἂν λέγοι καλῶς). — Denn da das Gute entweder das Sittliche, oder auch in weiterm Sinne das Zweckmäfsige seyn kann, wo dann das Schlechte als Gegentheil hervortritt, so würde in der ersten Bedeutung genommen, die Erklärung zu eng seyn, da sich die Liebe und der Eifer auch auf Naturverhältnisse beziehn, und doch auch wieder selbst nur sittlich genommen unter keiner ethischen Verantwortlichkeit stehn, vielmehr

der Eifer nur blindes Werkzeug göttlicher Bestrafungen ist; in der zweiten Bedeutung aber wird sie zu weit, denn sie paſst auch auf den Eifer, in sofern er seiner Natur folgend und folgen müssend göttlichen Endzwecken und den Bestimmungen der Nothwendigkeit entspricht, folglich ebenfalls zweckmäſsig ist, wie die Liebe; überdem entspricht auch der Ausdruck von gut und böse dem Empedocles in Hinsicht auf Liebe und Eifer so wenig, daſs er in den Fragmenten nie davon in solcher Beziehung Gebrauch macht; was nicht unabsichtlich gedacht werden kann.

Da wir nun im umfassendern Sinne die Liebe und den Eifer als Bildungsprincip der Welten und ihrer Bewohner erörtert, und selbst den Gegensatz des Guten und Bösen darin zurückgewiesen haben, so bleibt uns, um auch anderweitige Begriffsverwechselung zu verhüten, auch noch zu zeigen übrig, daſs auch die Liebe und der Eifer nicht als Lebensprincip empedocleisch angesehen werden können. Von dem Eifer möchte man dies vielleicht zugestehen wollen, doch bedarf auch der Gegenstand von dieser Seite seine Beleuchtung. Wenn wir aber hier von Leben und zwar empedocleisch reden wollen, so meinen wir nicht das, was man gewöhnlich nur so Leben nennt, nämlich die organische Regsamkeit der Dinge, sondern die absolute Regsamkeit des Seyns in den Wesen, jenes Leben meinen wir, auf welches Empedocles hindeutet, wenn er den gewöhnlichen Begriff des Lebens zurückweisend, sagt (I, 89. ff.)

»Niemand möchte, der weise von Sinn, wohl solcherlei denken,
»»Daſs wie ferne sie leben:«« »Was man so Leben benennet,«
»»Sofern sind sie nun zwar, und Schlimmes und Gutes bei ihnen,
»»Aber bevor da geformt, wie gelöset, sind Sterbliche nichts mehr.««

Es kann aber der Eifer darum nicht als Princip Theil haben an der Hervorbringung des Lebens an sich,

weil er selbst nur relativ ist; eben so wenig liegt dies in der Liebe als solcher gegründet, denn wenn gleich sie absolut ist, so tritt doch in ihr das Seyn selbst wieder als das völlig Absolute hervor, und nur mit diesem in seiner Regsamkeit ist das Leben identisch, das absolute Seyn selbst also in seiner hehren Realität ist als das Princip alles Lebens zu betrachten; in sofern ist dann auch die Liebe ein Lebendiges, weil sie Erregung ist in dem allgemeinen Seyn; aber auch der Eifer ist ein Lebendiges, denn auch das an sich desselben ist Seyn, und er als Eifer in einer Erregung seines eigenen Seyns begriffen. Wenn man aber im abgeleiteten Sinne die Liebe und den Eifer für die sinnliche Welt als nächstes Lebensprincip setzen wollte, weil aus ihrem Wechselspiele der Kraft alle irdische Bildung und so mit immer neue Erzeugnisse hervorgehn, so mufs auch bedacht werden, dafs sie dann zugleich auch Principien des Todes sind; denn die Liebe löst die Individuen aufwärts in langer Stufenfolge hinan, bis sie alles zusammenführt in das *Eine*, Einige, das ἕν; eben so umgekehrt löst der Eifer gemeinsames Leben auf in ein Einzelnes, und zerstört auch, wo möglich, selbst dieses wieder in Trümmer bis zum Atom, so dafs beide Principien in solchem Falle Leben und Tod zugleich spenden, nur dafs stets auch hier ein Gegensatz statt findet; denn während die Liebe Leben verknüpfet, tödtet sie obwohl in seligem Tode die Gebilde des Eifers, und während der Eifer das Leben in Vielheit vertheilt, tödtet er in schmerzlicher Erstarrung die geeinigten Bildungen der Liebe. So sind also beide vielmehr nur Leben ändernd als ursprünglich Leben spendend, und da sie als lebendige Kräfte lebendig einwirken in das, was ist, so sind sie in solchem Wechsel wohl belebendes, das ist, das Leben reitzendes Princip, zu nennen, nicht aber Lebensprincip selbst; da ferner

die Liebe nach Innen, der Eifer nach Aufsen das Leben erregt, so mufs sie auch, weil sie das Leben sammelt und verinnigt, dasselbe immer höher steigern zu seliger Begeistrung, während es im Eifer immer mehr sich fliehend am Ende sich hinneigen mufs zu der Ueberreitzung der Schwäche bis zur Erstarrung; und da endlich die Innigkeit der Liebe alles Leben hineinzieht in das Absolute, in welchem alles in höchster Innigkeit als ein ganz Geeinetes lebt, durch Liebe immer inniger lebt, so ist auch die Liebe höchstes Princip der Belebung, Princip der Belebung im Absoluten. Wenn nun aber hier alles in Liebe lebendig geeinet wird, so scheint es fast, als sey solche Liebe zugleich der höchste Egoismus, eine absolute Selbstliebe. Doch dies wiederspricht dem Wesen der Liebe, denn durch die Liebe wird nicht alles in ein Centrum gezogen, wie etwa die Denkkraft alles centralisirt, sondern es ist dabei vielmehr ein allgemeines Eingehen in einander, ein allgemeines geistiges Gravitiren gegen einander, wo alles Schwerpunct wird, indem das andere sich ihm zuneigt, sich selbst hingebend, seine eigene Wesentlichkeit aufgebend in die des andern; denn in Liebe sehnet sich alles gegen einander, und es geschieht so gegenseitig und allseitig, was Göthe von der Nymphe des Wassers singt, „halb zog sie ihn, halb sank er hin, so war's um ihn geschehn.“ Da dieses allseitige Aufgeben des Eigenen überhaupt Wesen der Liebe ist, wie das Centralisiren Richtung des Verstandes, so erklärt sich auch hieraus, warum gerade Verstandesmenschen ganz zum Egoismus hinneigen, während die in dem Gefühl lebenden Menschen in ursprünglicher Richtung wohlwollend sind gegen andere; denn das Gefühl überhaupt und an sich ist mittheilend und hingebend, wie hier die Liebe; obgleich die Liebe in Empedocles Sinne durchaus mehr enthält, als nur das,

was wir unter Gefühl zu befassen gewohnt sind, wie sich leicht aus den Erörterungen darüber ersehen läfst. Gerade aber aus unserer angestellten Untersuchung über sie, wie über den Eifer ergiebt sich auch wieder, wie sehr diejenigen Ausleger des Empedocles irrten, welche andernseits die Liebe und den Eifer als Stoff erfassen wollten, wie z. B. Plutarch (de primo frigido, T. II. p. 952. B) Empedocles Liebe auf das Feuchte deutet, so wie den Eifer für das Feuer nimmt, wohl weil bei der Bildung der Einzeldinge aus dem Elemente empedocleisch das Feuchte wie das Feuer, jenes im Sinne der Liebe, dieses im Sinne des Eifers waltet; noch seltsamer würde es, wenn man, was Georg Cedrenus (T. 1. chronic. p. 157 ed. Paris 1647. Fol.) von Empedocles sagt, dagegen hält, dafs ihm nämlich alles aus dem Feuer entstehe und in das Feuer vergehe; denn dann würde die Liebe auch zugleich zum Feuer, wenn man Plutarchs Meinung darauf anwendete. Alle diese Ansichten jedoch beruhen nur auf einer Verwechslung der empedocleischen Elementarprincipien mit den Bildungsprincipien, und bedürfen in sofern weiter keiner Erörterung. Wenden wir uns daher noch einmal zu einem Ueberblick des Ganzen, was Empedocles von der Liebe und dem Eifer sagt, um es mit demjenigen Princip prüfend zusammen zu stellen, was unsere Zeit in der Naturwissenschaft als Bildungsprincip der Dinge aufstellt, und das wir bald als Anziehungs- und Abstofsungskraft, bald als Centripetal- und Centrifugalkraft bezeichnen, so ist klar, dafs alles auch in den Principien des Empedocles enthalten ist, was wir in jenen Kräften suchen, aber es ist lebendig, beseelt, (ψυχή, wie Philoponus zu Aristot. de anima C. 1. p. 17 diese Principien und die Elemente des Empedocles Ansichten zufolge nennt), und tief aus dem Geistigen heraus aufgefafst, während jene andere Auf-

fassung kalt, lebensarm und fast körperlich ihr Princip construirt, so dafs sie mehr zu einer anorganischen als organischen und psychischen Anwendung hinleitet; und erst die neue tiefere Beobachtung der Natur hat dazu gehört, das andere Princip auch als ein lebendiges, belebendes zu erfassen, wie durchaus die Geschichte dieses Princips selbst zeigt, die von einem mechanischen Standpunct auslaufend erst allmälig zu dem höhern wirklich dynamischen und selbst organischen Standpuncte der Ansicht sich erhob, nach welcher die Naturphilosophie unserer Zeit die Bildung der Dinge entwickelt. Aber es ist nicht zu läugnen, dafs umgekehrt die Fassung des Princips nach Empedocles Art auch den mechanischen starren Zustand der Erscheinung fast wieder zu tief unter sich läfst, statt zu einer genauern Erwägung und Feststellung desselben hinzuleiten. Ueberdem widerstrebt auch dieses Herabziehen der Liebe in die veränderlichsten Erscheinungen der Natur zu sehr dem hehren Ideale, unter dem wir die Liebe nur als eine heilige Regung vergeistigter Organismen betrachten, und hienieden nur vorherrschend den Menschen dazu fähig erkennen; denn in der Menschheit gewahren wir als Blüthenerscheinung des Lebens in seinen heiligsten Stunden jenes innige, bewegte, rücksichtslos aufopfernde Hingeben seiner selbst an den theuren Gegenstand der Neigung, dem unser ganzes Wesen entgegenwallt, nur in ihm zu leben, und in süfser Begeisterung unter zu gehn in ihm. So liebt schwärmerisch sich entfaltend der Jüngling das Ideal seiner ersten Liebe, so weiht die sorgenerfüllte Mutter freudig dem Kind der Schmerzen alles, was hold und gut und grofs ist in ihrem Daseyn, so steht der Freund, der es ist, dem Freunde zur Seite, so stirbt der Märtyrer für seinen Glauben, so geht der Held in den Tod für das Vaterland und die Ideale

des Ruhmes. Daher wagen wir, aber nur in seltenen beseelteren Augenblicken der Weihe ahnungsreich das Princip der Liebe in der Natur zu erfassen; so ergreift es den Dichter und den Freund der Natur wie Liebeshauch derselben, wenn sie in hehren Augenblicken zur Weihe des Frühlings sich entfaltet, und eine wunderbar geheime Sehnsucht aus ihr hervor Wesen zu Wesen, Leben zu Leben drängt. Daher würde aber auch jenes allgemeine Bildungsprincip der Dinge zu bezeichnen, eine solche Erfassung desselben nöthig seyn, welche ausgreifend genug ist, der zwiefachen Ansicht zu genügen; also in sofern lebendig genug, um auch jene zartere seelenvollere Regung des Daseyns voll Sinnigkeit zu bezeichnen, und umgekehrt auch ruhig und förmlich genug, um auch dem Mechanismus der Erscheinungen gleichmäfsig zu entsprechen; denn nur eine solche Form der Auffassung dürfte dem Standpuncte der Wissenschaft selbst völlig entsprechen. Aber solche Bezeichnung im Worte zu finden, möchte seine grofsen Schwierigkeiten haben, denn selbst ein nähernder Ausdruck, wie z. B. der des Verinnigens und Entäufserns dürfte nicht allseitig die Erscheinungen bezeichnen, die dabei vorkommen. Uebrigens bemerke ich noch, dafs die Bildungsprincipien des Empedocles, die Liebe und der Eifer, in ihrer Anwendung etwas besonders anregendes haben mufsten, Sympathien und Antipathien der Natur zu erforschen, und da die Richtung zu solcher Naturanschauung unter den Völkern uralt ist, so wäre es auch eben so leicht möglich, dafs sie umgekehrt dem Empedocles Veranlassung gab, diese Neigung und Abneigung der organischen Natur zu jenem allgemeinen Princip der Weltbildung durchgreifend und wissenschaftlich zu gestalten. —

5) Ueber die Weltseele beim Empedocles.

Man hat den Pythagoräern vielfach die Idee einer Weltseele als philosophische Ansicht beigelegt, und als pythagoräisch in solchem Sinn wird auch jene Stelle des Virgils von der Weltseele (Aen. VI, 724. etc.) ausgelegt,

»Erst den Himmel, die Länder umher und flüssigen Ebnen,
»Auch die leuchtende Kugel des Mond's und des Titan Gefunkel
»Geist inwendig ernährt, und durch die Glieder hinströmend
»Reget Verstand das All, dem grofsen Leibe gemischet etc.

Allein wenn man unter Weltseele ein eigenthümliches selbstständiges geistiges Princip denken wollte, das der Masse entgegengesetzt mit ihr zusammen lebte, wie wir gewöhnlich den Geist im Menschen seinem Körper entgegensetzen, und damit in lebendige Verbindung bringen, so möchte diese Ansicht als pythagorisch zu erweisen gar mancherlei Schwierigkeiten unterliegen, die hier zu entwickeln nicht der Ort ist, die aber auch in der neusten Bearbeitung der pythagoräischen Philosophie von Ritter (Geschichte der pythagor. Philosophie p. 176) derselben Ansicht entgegengestellt werden. Auf gleiche Weise würde man aber auch dem Empedocles Gewalt anthun, wenn man in solchem Sinne eine Weltseele bei ihm finden wollte. Schon durch die Entgegensetzung der Liebe und des Eifers als Bildungs- und Belebungsprincipien der Dinge, würde hier die seelische Einheit wegfallen, denn obgleich beide Principien auf seelische Weise das All durchdringen, bewegen und gestalten, so sind sie ja doch in einer Entzweiung als Dyas enthalten, was aber dem Begriff der Weltseele als einzigem beseelenden Princip der Welt widerspricht. Eben so wenig würde, wenn wir nach einem andern geeinigten Princip als Weltseele suchen,

die Gottheit selbst die Weltseele genannt werden können, denn wenn gleich selbige als hehrer Verstand mit schnellen Gedanken das Weltall durchdringt, so ist sie darum nicht der einzige, wohl aber der höchste Verstand, der durch das All sich regt, denn dem Empedocles hat ja Alles Verständniſs und Theil an Besinnung; dabei ist die Gottheit nicht selbst inwohnend den Welten als solche, sondern sie nur durchdringend, so wie ursprünglich schöpferisch sie bestimmend; und da der Begriff der Weltseele namentlich von der irdischen Welt gedacht wird, so würde sonst auch daraus folgen, daſs sie als Weltseele dann nur in dieser, folglich in jener nicht befindlich wäre; oder wenn sie Seele von beiden Welten wäre, so würde der Begriff von Weltseele wieder in Halbheit zerfallen, so daſs man beide Welten, die geeinte und die getheilte, zugleich als besondere Glieder einer einzigen Organisation ansehen müſste, die aus der einen Weltseele ihre Erregung und Belebung empfinge. Indeſs dadurch würde man sich nur in leere Spitzfindigkeiten verlieren, um den gewöhnlichen Begriff von Weltseele als solcher fest zu halten. Allein vielleicht läſst sich darin, daſs alles Verständniſs hat und Besinnung, der Begriff der Weltseele festhalten. Prüfen wir daher diese empedocleische Ansicht als für solchen Sinn vielleicht geeignet etwas genauer. Aus Aristoteles Beurtheilung des Empedocles geht hervor, daſs es ihm als empedocleische Ansicht erscheine, es sey die Seele aus allen 4 Elementen zusammengesetzt, und es sey ihm auch jedes davon Seele gewesen; denn er sagt de anima 1, 2. (cf. 1, 4. ff.) *ἔτοι λέγεσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς· οἱ μὲν πλείας ποιοῦντες τὰς ἀρχάς, οἱ δὲ μίαν ταύτην, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων.* Obgleich diese Beurtheilung des Empedocles schon dem Philoponus bei

dieser Stelle einseitig erscheint, so spricht sie doch etwas aus, was auch aus den Fragmenten selbst gefolgert werden kann, nämlich eine Mehrheit der ψυχή, indem hier jedem Elemente Seele beigelegt wird; ist aber die Seele hier als ein collectiver Begriff zu nehmen, und nicht in Einheit, so verschwindet dabei, auch wenn wir die Seele als denkendes Princip der Welt auffassen, der Begriff der Einheit der Weltseele und somit diese selbst als solche; sie jedoch noch anders denn als denkendes Princip aufzufassen, würde den empedocleischen Ansichten zu fern liegen, da bei ihm ja selbst das Denken in einem umfassenderen Sinne gebraucht wird, so dafs bei ihm selbst das empfindende Wahrnehmen durchaus nur als ein angewandtes Denken zu betrachten war. Dafs aber dem Empedocles das Denkende in der Welt, von der doch nur eine Weltseele behauptet wird, ein getheiltes, folglich nicht eines ist, scheint aus Folgendem hervorzugehen. Die irdische Welt ist dem Empedocles entstanden aus dem Einstürmen des Eifers in die einige Welt, als seine Zeit dazu gekommen war. Aber durch dieses Einstürmen zerfällt sie in die 4 Elemente, folglich mufs auch das Denkende, was in dem ἓν liegt, auf diese Weise in eine Vierheit zerfallen, und obgleich es in dem ἓν auch seine Einheit und einige Wurzel hat, so kann es doch nicht in der zerfallenen Welt als ein einiges bestehen, sondern ebenfalls nur in mehrere und zwar zunächst in 4 Einzelnheiten aufgelöst, nach den 4 Elementen, aus denen dann wieder die Einzeldinge mit vereinzelter Denkfähigkeit hervorgehen. Dazu kömmt, dafs selbst die Geister, in welchen doch wegen ihrer göttlichen Natur die Denkkraft am reinsten sich aussprechen müfste, als gefallene Wesen in diese Welt der Elemente und des Eifers versetzt, an Denkfähigkeit verlieren, und nur im höchsten Zustande der

Läuterung wieder als Seher, Dichter und Weise verklärungsfähig dem göttlichen Denken und der Fähigkeit ein höheres Eins zu werden sich nähern; wie viel minder muſs also das Denkende der Elemente selbst in ihrer Zerfallenheit seyn, weil gerade Eifer und Elementareinkleidung in Fleisch und Kraut jenen die göttliche Besonnenheit und Einsicht raubt; und wie tief muſs dem Empedocles diese Stumpfheit der Denkkraft möglich gewesen seyn, da er, wie wir schon gezeigt, in den Zeiten des allzu vorwaltenden Eifers, also in den Zeiten der vorherrschenden Zerfallenheit, dasjenige „sinnlos seine Pfade durchwandeln läſst", was doch schon eine Art von Organisation erlangt hatte, wenn auch noch entstellt oder selbst nur als Glied eines vollen Organismus hervortretend. Daraus würde aber zugleich folgen, daſs das Denkende in den Elementen überhaupt eher als ein erstarrtes und bewuſstloses gefaſst werden müsse, weil sie das Formlosere Unorganisirtere sind, und daſs sie in sofern selbst, wenn eine Seele in ihnen wohnte, dadurch so gut wie keine hätten, folglich auch im Denken die aus einem regen Centrum ausgehende rege lebendige Thätigkeit ihnen fehlen würde; daſs aber, da Liebe die Einheit in den Elementen immer mehr wieder herstellt, auch ihr getheiltes und erstarrtes Denken immer wieder reger werden müsse, wie das der einzelnen Organisationen in und mit ihnen, und daſs es daher wohl auf einen Augenblick für diese Welt eine Weltseele geben müsse, nämlich den Augenblick, wo die durch Liebe wieder geeinigten Elemente wie die Arten der Wesen wieder eingehen werden in die einige Welt. So ist aber das Daseyn der Weltseele auch Ende der Welt hienieden selbst wie der irdischen Dinge, das Aufblicken eines edlen Metalls, daſs da eingeht in edlere, innigere, mehr gereinigte Form seines ganzen Wesens.

Dort aber in jener einigen Welt muſs dieses eine einige Denkende die eine selbstgeistige Welt, als seinen einigen innig verwebten Organismus, geistig und hehren Lebens voll als Weltseele bewegen und durchdringen. So kann wohl die einige höhere Welt des Empedocles eine Weltseele haben; und muſs es sogar, aber eine Seele, die nicht todte Masse, sondern schon selbst lebendigen verklärten Stoff beseelt; doch die Welt hienieden könnte kaum Larven und Schatten bieten, die gespensterisch die Welt der Elemente durchzucken, nur Schatten der Seele, nicht einmal eine einzige Schattenseele zu nennen.

6) Ueber die Einzeldinge als Gebilde der Weltprincipien.

Nachdem wir die Principien der Welt und die Art, wie aus ihnen die Welten entstanden und bestehen, in Empedocles Sinne entwickelt haben, wird es nun wesentlich, genauer zu zeigen, wie auch die Einzeldinge der Welten aus jenen Principien ins Besondere hervorgehen und fortbestehn, damit wir auch hierüber die Ansichten des Empedocles vollständig zu überschauen vermögen, indem wir bisher nur im Allgemeinen darauf hinzuweisen Veranlassung fanden. Da die Einzeldinge theils zu der sinnlichen, theils zu der übersinnlichen Welt gehören, so hat in sofern auch die Untersuchung diesen zwiefachen Gesichtspunct fest zu halten, und darzuthun, 1) in wiefern dem Empedocles die Einzeldinge der geistigen Welt Gebilde der Weltprincipien sind, und 2) in wiefern dies von den Einzeldingen der irdischen Welt gelte. Damit jedoch dasjenige, worüber die Fragmente deutlicher sprechen, welches nämlich von den irdischen Dingen gilt, auch zunächst hervorgehoben werde, so wenden wir uns zuerst zu den Dingen der irdi-

schen Welt, um sie aus dem angegebenen Gesichtspuncte zu betrachten. Jedenfalls bleibt auch in Hinsicht der Principien für diese, wie für die geistige Welt die Frage in doppelter Hinsicht zu erörtern, nämlich einer Seits in Hinsicht der Liebe und des Eifers als Bildungsprincipien, und andern Seits in Hinsicht der Elemente als Stoffprincip, indem sie ja sämmtlich das Ihre dazu beitragen, dafs die Einzeldinge der Welt in ihrer Eigenthümlichkeit so wurden und bestehen, wie sie sind. Sehen wir also jetzt von dem schöpferischen Hauche der Gottheit hinweg, aus der, nach Empedocles, ursprünglich alles hervorging, und endlich wieder dahin heimkehrt, nach dem ewigen grofsen Gesetz göttlicher Nothwendigkeit in Weltperioden werdend und wieder vergehend, so bleiben uns einer Seits als das nähere Zusammensetzende und den Bestand Liefernde die Elemente, aber zugleich als beseelt zu denken, und anderer Seits als das Wirkende, den Bestand so Verarbeitende, wie er eigenthümlich hervortritt, Liebe und Eifer.

Den Antheil nun der Elemente überhaupt an den Einzeldingen dieser Welt spricht Empedocles unter andern bestimmt in folgender Stelle aus (I, 74. ff.):

»Höre zuerst des All's vierfältige Wurzelgeschlechte,
»Feuer, und Wasser, und Erde, des Aethers unendliche Höhe;
»Denn hieraus, was da war, was seyn wird, oder was da ist.«

Aber auch einen bestimmten Antheil der Elemente an den Einzeldingen dieser Welt spricht Empedocles mehrfach und im Einzelnen aus. So heifst es z. B. (I, 191):

»Mit weit langenden Wurzeln sich senkt in die Erde der Aether.«

Ferner anderswo (I, 199):

»Unter dem Wasser auch brennet viel Feuers.« — —

Wieder in einer andern Stelle (II, 38):

»Zeugungsganz entstanden zuerst die Gebilde der Erde,
»Beiderlei Loos empfangend des Wassers sowohl wie der Scholle.
»Die entsandte das Feuer, — — —

Und an einem andern Orte (II, 3. ff.):

»Aber besonders mit diesen die Erd' in Gleiche zusammentraf,
»Mit der Flamm', und dem Schauer, und allwärts leuchtendem Aether,
»Wenn sie angelanget im heiligen Hafen der Liebe,
»Ist was Minderes gröfser, was Mehreres kleiner geworden.
»Daraus ward auch Geblüte und andere Bildung des Fleisches.«

Eben so wird in der Schaale der Thiere solcher Art die Erde als Bestandtheil anerkannt, wenn es heifst (II, 57):

»Solches nun bei den Muscheln, die meerheim, rückenbeschweret,
»Wie bei Purpurtrommeten und Stein geschaletem Schildthier,
»Wo du Erde gewahrst das höchste Gehäute bewohnend;«

aus welcher Stelle zugleich folgt, dafs Empedocles diese Schaalen selbst als eine Oberhaut ansahe. — In Beziehung auf das Wasser, im idealen Sinne von ihm die Nestis genannt, sahe er die menschliche Thräne als ein veredeltes Erzeugnifs aus jenem an, wenn er sagt (I, 31):

Fluthin auch, welche bethauet mit Thränen die sterbliche Wimper.
Nestis

Eben so erkannte er auch dem Saft der Rebe sein wässeriges Theil zu, wenn er sagt (II, 70):

»Von der Blüthe ist Wein am Stocke gegohrenes Wasser.«

wo noch zu wünschen wäre, dafs sich irgend eine Andeutung vorfände, wie Empedocles diesen organischen Gährungsproceſs überhaupt sich gedacht habe; doch fragen wir vergeblich nach einer solchen Erklärung. Uebrigens sind alle diese angeführten Stel-

len der Art, daſs sie in dieser Hinsicht durchaus weiter keiner Erklärung bedürfen. Einer besondern Aufmerksamkeit jedoch ist diejenige Stelle werth, wo Empedocles dem Auge neben dem Flüssigen und Festen das Feuer als inwohnend beilegt, merkwürdig, weil es auf seine eigenthümliche Ansicht von dem Sehen hinweist. Die Stelle lautet so (II, 101. ff.):

»Wie wenn Ausgang sinnend Jemand sich ein Licht anschüret,
»Strahlung des glühenden Feuers hindurch die winternde Nachtzeit,
»Vor dem mancherlei Wind gehäutete Leuchten †) entzündend,
»Welche sodann zerstreuen den Hauch der wehenden Winde;
»Aber der Schein auseilend je mehr er wurde entfaltet,
»Leuchtet entlang die Schwelle mit unbezwungenen Strahlen:
»So auch verwahrt im Gehäute das uralt dauernde Feuer
»Durch die dünnen Gewebe sich gieſst kreisblickender Sehe,
»Welche die Fülle der Feuchte behüteten, die da umströmet,
»Aber der Schein auseilet, jemehr er wurde entfaltet.«

Die Stelle selbst entwickelt, wie sich aus ihr sogleich ergiebt, anschaulicher an einer Vergleichung die Ansichten des Empedocles über das Auge; und zwar ist es die mit Häutchen, oder Blase umgebene Leuchte, d. h. Laterne mit ihrem Licht, womit selbiges verglichen wird. Die Bestandtheile zunächst des Auges, die sich aus den Worten des Fragments ergeben, sind Feuchtigkeit, Gehäute und Feuer; letzteres aber als das Inwendigste, dagegen das Gehäute von dem innern dünnen Gewebe aus als das Aeusserste zugleich des Auges. Das Feuer nach der Eigenthümlichkeit seiner Natur strahlt aus durch die dünnen, von Feuchtigkeit, besonders wo sie die Sehe bilden, erfüllten Gewebe. Fast scheint es, als habe Empedocles zugleich selbst dem Auge durch das Ausstrahlen eine zähmende, beruhigende Kraft, als über-

†) λαμπνῆρας ἀμοργούς, was Schneider mit ἀμολγούς als gleich annimmt.

haupt dem Feuer eigenthümlich beilegen wollen, wenn wir anders, was er von der Leuchte sagt, dafs sie den Hauch der wehenden Winde zerstreue, eigentlich nehmen, und dann die Vergleichung auch hier auf das Auge übertragen dürfen. Doch dem sey, wie ihm wolle, es spricht sich dieser Theil der Ansicht wenigstens nirgends weiter in den Fragmenten oder ihren Erklärern aus; aber auch, wenn wir diesen Theil der Vergleichung unbeachtet lassen, so mufs doch nothwendig schon aus Empedocles Ansicht von dem Auge überhaupt auch eine eigenthümliche Ansicht des Sehens hervorgehen. Jedoch würde man zu viel schliefsen, und doch auch wieder in Beziehung auf andere Ansichten des Empedocles zu eng, wenn man behaupten wollte, dafs dem Empedocles das Sehen allein, oder doch vorherrschend Folge des im Auge vorhandenen Lichtes sey, wie diese Stelle Aristoteles (de sensu et sensibil. c. 2) auslegt, indem ihm zu Folge Empedocles Meinung zu seyn scheint, dafs wir nur durch das ausstrahlende Licht des Auges sähen, und er fügt dann die Frage hinzu, warum das Auge nicht auch im Dunkeln sehe, wenn beim Sehen Licht aus dem Auge hervorgehe. Was hier aber Aristoteles zur Widerlegung dieser Ansicht sagt, wäre selbst, wenn Empedocles, was jedoch nicht der Fall ist, das Sehen durch das eigene Licht des Auges entweder allein oder auch nur vorherrschend erklärt hätte, (denn Aristoteles bemerkt allerdings auch am angeführten Orte, dafs Empedocles anderweit das Sehen noch von Ausflüssen aus dem Gesehenen ableite), schon darum nicht genügend, weil es ja Augen genug giebt, welche im Dunkeln weit besser und unterscheidender sehen als am Tage, so unter den Menschen z. B. die der Cretins, unter den Thieren z. B. die der Eule, oder welches Nachtthier man sonst will; allein auch andern-

seits

seits würde Aristoteles irren, wenn er glaubte, daſs das Dunkel der Erde selbst ein gänzlicher Mangel des Lichts in der Natur wäre. — Daſs auch Empedocles schon die Beobachtung kannte, daſs manche Augen besser im Dunkeln sehen, als am Tage, geht aus einer andern Bemerkung des Aristoteles hervor, welche ich hinzufüge, indem sie zugleich die Ansicht des Fragmentes noch näher bestimmt. Aristoteles sagt nämlich (de generat. animm. 5, 1): *τὸ ὑπολαμβάνειν τὰ μὲν γλαυκὰ (ὄμματα) πυρώδη, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς φησι· τὰ δὲ μελανόμματα πλεῖον ὕδατος ἔχειν ἢ πυρὸς, καὶ διὰ τοῦτο τα μὲν ἡμέρας ἐκ δοξὺ βλέπειν, τὰ γλαυκὰ δι' ἔνδειαν ὕδατος· θάτερα δὲ νύκτωρ δι' ἔνδειαν πυρὸς, ἃ λέγεται καλῶς.* Empedocles nahm also dem zufolge zweierlei Augen an, die einen, in welchen das Feuer vorwaltete, die andern, in welchen das Wasser überwog, und er setzte sie einander entgegen in Beziehung auf die Zeiten des Sehens selbst, indem die einen des Tages, die andern des Nachts schärfer sähen, dabei unterschied er sie auch noch in der Farbe in *γλαυκὰ* und *μελανόμματα*, welches wir am Zweckmäſsigsten in hellfarbige und dunkle übersetzen, jene nämlich vom Grau bis zu Blau, denn dies ist in dem *γλαυκος* enthalten. Dabei ist es jedoch auffallend, daſs er die hellfarbigen Augen als diejenigen nennt, welche feuriger Art Art sind, während er die dunklern für wasserhaltiger ansieht; auffallend nicht blos, weil es überhaupt der Erfahrung gemäſs ist, daſs die der heiſsen Zone näher Wohnenden dunkelfarbige Augen haben, und doch gerade daselbst alle Organismen in gröſserer Glühung des Lichtes sich gestalten, sondern auch deswegen, weil Empedocles selbst in einer andern Stelle, wo er das Männlichere am heiſsern Ort entstehen läſst, geradezu als Folge davon die schwärz-

lichere Farbe des Mannes angiebt, indem er sagt (II, 43. ff.):

»Denn am wärmeren Ort ist das Männliche worden der Erde:
»Darum sind auch geschwärzt, so wie mannhafter die Männer.«

Eben so auffallend ist es, dafs er die helleren Augen deswegen für das schärfere Sehen am Tage weniger geeignet findet, weil sie als feuerhaltiger mehr des Wässerigen zur Ausgleichung des Sehprocesses bedürften, wie umgekehrt, dafs die dunkleren Augen des Nachts weniger sähen, weil sie zur Ausgleichung des Sehprocesses mehr Feuer nöthig hätten. Und zwar liegt das Auffallende dieser Bemerkung darin, dafs hier Empedocles zugleich auf einen elementaren Gegensatz bei dem Sehen Rücksicht nimmt, um es zu steigern, nämlich einen Gegensatz zwischen Feuer und Wasser, den er überdem auch, wie sich beiläufig ergiebt, den Tag und der Nacht beilegt, indem in obiger Stelle, seinen Ansichten zu Folge am Tage in den Naturprocessen das Element des Feuers, dagegen in der Nacht das Element des Wassers vorwalten mufste, da er ja seine Erklärung des geschärftern Sehens darauf gründet. Dafs Empedocles überhaupt Gegensätze erfafst, kann uns übrigens dabei nach früheren Bemerkungen nicht befremden, aber auffallend ist, dafs er die Gegensätze auf das Sehen anwendet, da er doch, wie bereits gezeigt, das Erkennen, wozu ja auch das sinnliche Wahrnehmen und somit auch das Sehen gehörte, in dem Identischen, dem Gleichen, vor sich gehen läfst, ein Satz, welcher hier auf die Erklärung des verschiedenen Sehens angewandt, den Grund desselben doch vielmehr so enthalten müfste, dafs das feuerhaltigere Auge darum am Tage schärfen sähe, weil es des gleichartigen mehr, nämlich des Feurigen um sich her findet, während das wasserhaltigere darum des Nachts mehr sehen

müfste, weil es dann mehr im Wasserhaltigen erkennen könnte; dann würde ihm aber auch durch Rückschlüsse das hellfarbigere Auge das wasserhaltigere, so wie das dunkelfarbigere Auge das feuerhaltigere haben werden müssen. Da indefs diese Ansicht des Empedocles über das Sehen zu vereinzelt dasteht, und auch nicht einmal in den Fragmenten selbst etwas darauf hinweist, so können wir sie auch nicht seinem Gesetz des Erkennens, wenn auch nur im angewandten Sinne in entschiedener Stellung beifügen; dagegen dürfen wir füglich sein Gesetz des Erkennens, da es ihm feststeht, anwenden, um daraus den Beweis abzuleiten, dafs Empedocles das Sehen nicht blos aus dem, dem Auge inwohnenden Lichte, welches wir hier als eine Feuererscheinung statt des Elements selbst setzen dürfen, sondern auch zugleich aus dem Lichte in der Natur abgeleitet haben müsse. Denn da ihm, wie wir wissen, alle Erkenntnifs aus einer Berührung des Gleichartigen erfolgt, so mufs auch die Erkenntnifs im Lichte nothwendig der Art seyn, dafs das Licht eben sowohl in dem Wahrnehmenden, und also zunächst auch in seinem Organe, als auch aufser demselben und von Aufsen her gegeben statt finde. So legte auch Empedocles dem Plutarch (de plac. philos. IV, 5.) zu Folge, überhaupt den Gesichtsbildern (*τοῖς εἰδώλοις*) Strahlen bei, indem er das was da ist (*τὸ γιγνόμενον*), Strahlen eines zusammengesetzten Bildes (*εἴδώλα συνθέτα*) nannte. Nicht minder folgt auch jene Annahme aus den Ansichten des Empedocles über das Licht selbst, welches er als einen flüssigen Stoff (*ἀποῤῥέον τὸ φῶς σῶμα ὂν ἐκ τᾶ φωτίζοντος σώματος*) zu uns und unserer Erde von leuchtenden Körpern herstrahlen, ja geradezu herkommen läfst durch den Raum zwischen Himmel und Erde, dessen Bewegung man aber wegen seiner Schnelligkeit nicht merken könne. Dies

ergiebt sich aus einer Stelle des Aristoteles (de anima 2, 7,) womit zu vergleichen Philoponus zum angeführten Ort K. 16. Fol. 80, b), wo es sich zugleich zeigt, wie sich hier Aristoteles übereilt, wenn er dabei den Empedocles zu widerlegen sucht, als sey das Licht ein Körperliches (σῶμα); denn, meint Aristoteles, wäre das Licht ein Körper, so müfste es in seiner Bewegung zu uns kommen; wäre es aber in Bewegung, dann hätte es auch eine Zeit der Bewegung, weil jede Bewegung in einer Zeit erfolgt; nun aber werde ja gleichzeitig das dem leuchtenden Körper Nahe und Ferne beleuchtet. — Was würde Aristoteles jetzt in diesem Falle zu entgegnen haben, da uns die Rückkehr des Lichtes nach den Verfinsterungen der Jupiters Monden gerade die Ungleichzeitigkeit der Lichtstrahlung erwiesen hat, und er nun darin ein Maafs vorfände, nach welchem die Sternkunde uralte Weltfernen mifst! Wenigstens würde er bekennen müssen, dafs hier Empedocles tiefer in die Natur geschaut habe, als er selbst. — Wie sehr man überhaupt Ursache habe, ein tiefes Wechselspiel in den Erscheinungen des Lichtes bei Empedocles vorauszusetzen, ergiebt sich auch aus seiner Erklärung der Spiegelbilder. Denn nach Plutarch (de plac. philos. 4, 14.) entstanden sie ihm aus dem Zusammentreffen von Ausströmungen (κατὰ ἀποῤῥοίας), nämlich wohl der Gegenstände, auf der Oberfläche des Spiegels, welche durch die aus dem Spiegel erfolgenden Ausscheidungen feuriger Art vollendet würden, die zugleich die Luft, in welche die Strömungen (ῥεύματα) ausgehen, (und zwar wohl, nachdem sie auf dem Spiegel gesammelt), mit in Schwingung setzten (συμμεταφέροντος).

Wie dem Empedocles nun das Feuer ein Bestandtheil des Auges war, so betrachtete er ferner den Himmel als ein Krystalloid aus Luft, durch Feuer

gefestet, wie Galenus (hist. philos. 12.) bemerkt, (*στερέμνιον εἶναι τὸν ὀρανὸν, ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς*). So sahe Empedocles auch den Mond für ein Krystalloid aus Luft an, von der Sphäre des Feuers umfaßt, wie Plutarch bemerkt (de facie in orbe lunae T. II. opp. p. 922. c. *πάγον ἀέρος χάλαζώδη ὑπὸ τῆς τοῦ πυρὸς σφαίρας περιεχόμενον*). Doch ist hier ungewiß, was unter der Sphäre des Feuers zu verstehen; vielleicht die Sonne, denn nach Diog. Laert. (8, 77) war dem Empedocles der Mond auch ein *ἀπόσπασμα τοῦ ἡλίου*, also ein losgerissenes Stück der Sonne, wobei aber nicht an unsre Sonne zu denken, denn diese war nur Gegenbild der wahren in der Luftsphäre, während die wahre dem Empedocles ein bewegtes Feuer in der andern mit Wärme gemischten Welthemisphäre war, wie Stobäus (eclog. phys. 26. p. 530) bemerkt. Uebrigens befanden sich dem Empedocles, wie Galenus am angeführten Orte bemerkt, in beiden Welthemisphären Luft und Feuerartiges als sie umgebend (*τὸ πυρῶδες καὶ αερῶδες ἐν ἑκατέρῳ τῶν ἡμισφαιρίων περιέχοντα*); so könnte dann, wenn man beide Halbsphären zusammen gehörig denkt, und so auch das Umgebende als kreisförmig damit verbindet, aus ihnen in jeder Art eine ganze Sphäre anzunehmen seyn, nämlich eine Sphäre des Feuers, wie eine der Luft, wofern man nicht der Meinung des Eusebius (de praeparat. evangel. 1, 8. p. 24) über Empedocles beistimmen will, dem zufolge Empedocles die eine Hemisphäre als ganz feuerhaltig, die andre als aus Luft und ein wenig Feuer gemischt, (woraus auch die Nacht entstehe), angesehen haben soll. — Den Blitz leitete Empedocles ebenfalls von der Sonne ab, indem sich ein Theil der Strahlen derselben in den Wolken verhielte (*ἀπολαμβάνεσθαι*), hier entstehe ein Verbrennungsproceß; das Aufleuchten dabei sey der Blitz, das Ge-

töse dabei der Donner, wie Aristot. (meteor. 2, 9. vergl. (Stobaeus eclog. phys. 30. p. 592.) bemerkt. — Auch die Sterne waren nach Plutarch (plac. phis. 2, 13) dem Empedocles feurig, und zwar aus dem Feuerartigen entstanden, was der Aether in seinem eignen Umschwung (*ἐν ἑαυτῷ περιέχων*) bei der anfänglichen Ausscheidung ausgedrängt. Fast zu naiv mufs es uns aber erscheinen, wenn Plutarch dabei sagt, Empedocles habe sich die Fixsterne als befestigt an dem Krystalle des Himmels gedacht, die Planeten dagegen als lose. — Nicht minder sahe Empedocles auch die Felsen und Klippen als auch durch Feuer empor gehoben an, wie Plutarch (de primo frigido T. II. op. p. 953. E.) bemerkt, sagend *τὰ ἐμφανῆ, κρημνὸς καὶ σκοπέλους καὶ πέτρας Ἐμπεδοκλῆς ὑπὸ τῶ πύρὸς οἴεται τῶ ἐν βάθει τῆς γῆς ἰζάναι καὶ ἀγεχεσθαι, διειρειδόμενα φλεγμαίνοντος.*

Eigenthümlich ist auch des Empedocles Elementarableitung der Farben, indem er sie nicht etwa blos aus einem Elemente, dem Leuchtenden, sondern vielmehr aus einer Elementarmischung herleitet; denn so sagt er in den Fragmenten (II, 9. ff.):

— — — — — —

»Wie, nachdem sich das Wasser, die Erde und so auch die Sonne
»Hatten vermischt, es entstanden des Sterblichen Formen und Farben,
»Solche, wie jetzo erscheinen, in Liebe zusammengefüget;

wo also dem Empedocles Wasser, Erde und Sonnenlicht sich in Liebe mischend unsere jetzigen Farben erzeugen; dabei nahm er nach Stobäus (ecl. phys. 17. p. 362 et 64) vier Grundfarben an, (Stobäus setzt hinzu *τοῖς στοιχείοις ἰσάριθμα*, woraus man vielleicht vermuthen dürfte, als habe Empedocles diese Grundfarben den vier Elementen auch entsprechend gesetzt). Diese Grundfarben sind ihm nämlich schwarz, weifs, roth und bleich (*ὠχρὸν*, ich

wage nicht zu entscheiden, ob gelblich oder bläulich). Dabei gehörte jedoch dem Empedocles bei der Farbe auch noch eine subjective Bestimmung derselben hinzu, denn er erklärte nach Stobäus am angeführten Ort, so wie nach Plutarch (plac. philos. 1, 15) und Galenus (hist. philos. c. 10) die Farbe als das den „Gesichtsporen Entsprechende" (*τὸ τοῖς πόροις τῆς ὄψεως ἐναρμόττον*).

Wie dem Empedocles das Feuer bei den Gesetzen des Sehens vorwaltete, so scheint es, dafs er umgekehrt das Element des Wassers als allem Schmeckbaren zu Grunde liegend ansah; wenigstens waren dem Empedocles, wie Aristoteles (de sensu c. 4) bemerkt, in dem Wasser alle Arten des Schmeckbar-Flüssigen (*τὰ γένη τῶν χυμῶν*) enthalten, obgleich darin wegen ihrer Geringfügigkeit unschmeckbar (*ἀναίσθητα διὰ σμικρότητα*). Dagegen war ihm wohl das Meer nicht etwa überhaupt Element des Wassers, obgleich er das Element des Wassers nach Plutarch (de placit. philos. 2, 6) aus der Erde durch starke, von der Heftigkeit des Umschwungs veranlafste Zusammendrückung derselben hervortreten liefs, (*ἐξ ἧς* - sc. *τῆς γῆς* - *ἄγαν περισφιγγομένης τῇ ῥύμῃ τῆς περιφορᾶς ἀναβλύσαι τὸ ὕδωρ*); denn nach einer andern Stelle des Plutarch (plac. philos. 3, 16) ist dem Empedocles das Meer Schweifs, der von der Sonne erhitzten Erde (*ἱδρὼς τῆς γῆς ἐκκαιομένης ὑπὸ τοῦ ἡλίου διὰ τὴν ἐπιπόλαιον πλύσιν*), welche Ansicht, selbst auch noch abgesehn davon, dafs hier die Sonne die Feuchtigkeiten des Meeres der Erde entlockt, und nicht die Gewalt des Umschwungs, vielmehr darauf hinzudeuten scheint, dafs dem Empedocles das Meer einer organischen Flüssigkeit vergleichbar war, so wie er auch umgekehrt nach Olympiodor. (Fol. 34. a. ad Aristot. meteorol. 2, 3) von dem Schweifse sagte, dafs er ein thierisches Meer sey (*θάλατταν ζώου εἶναι*).

Eine Sprache, die in ihrer Umstellung der Ausdrücke zugleich an die der neuern Naturphilosophie erinnert, und hier wie dort, ursprünglich, leicht und natürlich aus einer lebendigen Auffassung der Identität hervorgeht, verbunden mit dem Streben, sie eben so rege in der wissenschaftlichen Bezeichnung darzustellen. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, möchte es daher auch viel eher Aristoteles selbst seyn, der ein Lächeln abnöthigt, wenn er am angeführten Ort lächerlich findet, das Meer, für Schweifs der Erde zu halten, und zu glauben, dafs man dadurch etwas Zuverlässiges gesagt habe; dabei nimmt Aristoteles die Sache leicht genug, zu meinen, es sey nur eine Metapher, und daher nur dichterisch zu verstehen, denn, setzt er hinzu: *ἡ γὰρ μεταφορὰ ποιητικόν· πρὸς δὲ τὸ γνῶναι φύσιν οὐχ ἱκανῶς.* Dafs übrigens das Meer Schweifs der von der Sonne erhitzten Erde sey, giebt auch der Stelle in den Fragmenten eine bestimmtere Erklärung, wo es heifst (I, 200):

»Salzes entstand gedränget vom Ungestüme der Sonne.«

Denn da das Wort *ἅλς* für Salz und Meer gleich bedeutend ist, so darf es nach obiger Vorausschikkung hier wohl so verstanden werden; es könnte jedoch jedoch auch noch ein tieferer Sinn darin liegen, und entweder überhaupt die Entstehung des Salzes als einer Crystallisation dem Einfluſs der Sonne beigelegt werden, oder da die Alten ihr Salz vorherrschend aus dem Meere gewannen, so kann auch die Entstehung des Salzes innerhalb dieser Flüssigkeit darunter gedacht werden, und es würde dann jenem Satze in Okens Maturphilosophie verwandt seyn, wo er sagt: „Das Licht bescheint das Meer, und es ist gesalzen.“ Ein Satz, dem in Beziehung auf die Sonneneinwirkung durchaus die Naturbeobachtung entspricht; denn den Untersuchungen über das

Meerwasser zufolge, ist sein Salzgehalt in der heifsen Zone am beträchtlichsten, und nimmt von da aus nach den Polen zu immer mehr ab. Uebrigens gab es, wie Aelian (hist. nat. 9, 64) bemerkt, dem Empedocles auch süfses Wasser im Meere, obgleich nicht allen bemerkbar, zur Nahrung der Fische.

Es liefse sich nicht ohne Grund die Frage aufwerfen, ob und in wiefern Empedocles das Organ des Geschmacks, so wie auch sonst die übrigen Sinneswerkzeuge in ihrer Zusammensetzung und Thätigkeit als elementarisch gebildet, und den bestimmten Elementen gemäfs wirkend gedacht habe; allein wenn gleich seine Ansicht vom Auge, wie die des Erkennens überhaupt auf die Sinne angewandt, eine dem entsprechende Erklärung für alle übrigen Sinne wohl vermuthen läfst, so schweigen doch durchaus davon die Fragmente und Ausleger des Empedocles. Nur über den äufsern Mechanismus des Hörens und Riechens wird uns Einzelnes als Empedocles Ansicht von Theophrast, Plutarch und Galenus mitgetheilt, was ich hier beifüge, weil es sich dem über das Auge und das Sehen Gesagten als Empedocles Ansichten von den Sinnen ergänzend einfach anschliefst. Nach Theophrast (de sensu p. 19) entstand nämlich dem Empedocles das Hören in Beziehung auf Luft und Organ so, dafs ein äufseres Geräusch dazu Anlafs gäbe; denn wenn das Gehör von dem Laute (ὑπὸ τῆς φωνῆς) bewegt worden, so töne es nach Innen (ἠχεῖν ἐντός). Das Gehörorgan, welches Empedocles eine Fleischknospe (σάρκινον ὄζον) nannte, sey gleichsam eine Schelle des inwendigen Halles (κώδονα τῶν εἴσω ἤχων), bei der Bewegung (des Gehörs) selbst aber schlage die Luft an die festen Theile (πρὸς τὰ στερέα), und bewirke den Hall. Eben so bemerkt Galenus (hist. philos. c. 26), nach Empedocles entstehe das Hören durch das Anstofsen der

Luft an den muschligen Knorpel (*τῷ κοχλιώδει χόνδρῳ*), welcher inwendig im Ohre befindlich, und nach Art einer Schelle gehoben und angeschlagen werde. — In Beziehung auf den Geruch (*ὀδμή*) war Empedocles Ansicht nach Plutarch (plac. philos. 4, 17) und nach Galenus (am angeführten Orte) diese, daſs derselbe durch das Einathmen der Lunge zugleich mit eingesogen, oder wörtlich eingeschieden werde (*συνεισχρίνεσθαι*), daher wenn das Einathmen erschwert sey, so werde wegen der Schwierigkeit, oder genauer Rauheit (*κατὰ τραχύτητα*) die begleitende Sinnesempfindung unmöglich (*μὴ συναισθάνεσθαι*) wie z. B. bei dem Schnupfen.

Eigenthümlich ist auch des Empedocles Erklärung der thierischen Begierden aus den Elementen, so wie der Lust; jene nämlich entstehen ihm nach Plutarch (plac. philos. 5, 28) aus einem Mangel der jedes Thier völlig zu Stande bringenden Elemente; und die Lust entstehe aus dem Feuchten, (*τὰς μὲν ὀρέξεις γίνεσθαι τοῖς ζωόις κατὰ τὰς ἐλλείψεις τῶν ἀποτελούντων ἑκαστοιχείων, τὰς δὲ ἡδονὰς ἐξ ὑγροῦ*). Jedoch wird dabei die Art und Weise der Entstehung nicht genauer angegeben. — Ein Ueberfluſs (*περίττευμα*) des in den Pflanzen befindlichen Wassers und Feuers waren ferner dem Empedocles nach Plutarch (de placit. philos. 5, 26) die Früchte; so wie durch das Verringern der Feuchtigkeit der Pflanzen durch austrocknende Hitze, bei denen, die nicht genug Feuchtigkeit hätten, das Laub abfalle, und nur bei denen bleibe, welche wie Lorbeer, Olive und Palme mehr Feuchtigkeit hätten. Dagegen leitete er aus der Verschiedenheit der Säfte auch die Verschiedenheit der Pflanzen her, also auch aus dem Feuchten zunächst.

Auſser diesem Antheil der Elemente an dem Entstehen und Bestehen der Dinge und ihrer Zu-

stände, erkennt Empedocles auch auf die Richtung derselben den Elementareinfluſs an. Denn nach Aristoteles (de anima 2, 4) senkten sich ihm die Wurzeln der Pflanzen deswegen abwärts (*κάτω*), weil dies die Richtung der Erde sey, dagegen wüchsen sie darum empor (*ἄνω*), weil dies die Richtung des Feuers sey, der sie folgten. So stand ihm also auch überhaupt die Wurzel unter dem herrschenden Einfluſs der Erde, der Stengel dagegen und seine Entfaltung unter der Herrschaft des Lichts. Wir mögen es dem Aristoteles verzeihen, daſs er uns diese schöne Ansicht des Empedocles als *ὃ καλῶς* gesagt, überliefert, und sie nur darum anführt, um dabei die spitzfindige geometrische Bemerkung einflieſsen zu lassen, daſs ja das Oben und Unten nicht dasselbe sey für alle Dinge und für das All (*ὃ γὰρ ταυτὸ πᾶσι τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω, καὶ τῷ παντί*); im physikalischen Sinne würde er hier schwerlich das Oben und Unten unverständlich und unschön gefunden haben. War ferner gleich dem Empedocles durch Erd' und Feuer die Doppelrichtung der Pflanze bestimmt, so hing ihm doch das Fortbestehen der Einzeltheile derselben in ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen keineswegs von diesem Elementareinflusse allein ab. Denn so sahe er wenigstens als Grund des fortbestehenden Zusammenhangs zwischen Blatt und Baum auſser der Gleichheit der Mischung noch die symmetrische Organisation ihrer Poren an, wodurch ihnen regelmäſsig und hinlänglich Nahrung zuströmen könne, wie Plutarch bemerkt (sympos. 3, 2. 2. T. II. opp. p. 649 (sagend, *ἔνιοι μὲν ὁμαλότητι κράσεως οἴονται παραμένειν τὸ φύλλον. Ἐμπεδοκλῆς δὲ πρὸς τούτῳ καὶ πόρων τινὰ συμμετρίαν αἰτιᾶται, τεταγμένως καὶ ὁμαλῶς τὴν τροφὴν διιέντων, ὥςε ἀρκόντως ἐπιῤῥεῖν*). — Ebenfalls scheint Empedocles dem Olympiodor (ad Aristot. meteor. 1, 13. Fol. 22. b)

zufolge die schräge Bewegung des Windes von der entgegengesetzten Bewegung des Erdigen (γεώδες) und Feurigen hergeleitet zu haben.

Wenn in dem bisher Gesagten von mancherlei Mischungen die Rede war, so mufs jedoch bei dem eigentlichen Gelingen der Mischungen noch an dasjenige gedacht werden, was, wie früher bemerkt, Aristoteles (de generat. et corrupt. 1, 8) davon sagt, dafs sie nämlich dem Empedocles aus dem symmetrischen Verhältnifs der gegenseitigen Poren der Mischungsstoffe bestehen. So sagt auch Philoponus (ad Aristot. de generat. animal. 2. Fol. 59. a.) Empedocles habe bei den körperlichen Stoffen zwischen festen Theilen und Poren unterschieden, und wo diese bei Stoffen beiderseits symmetrisch wären, da sey auch eine Mischung möglich, im Gegentheil, wenn sie unsymmetrisch, so sey auch ihre Mischung unmöglich. Deshalb lasse sich auch Wasser und Wein mischen, dagegen Oel und Wasser nicht. Aufser diesen allgemeinen Angaben der Mischung der elementaren Bestandtheile der Dinge läfst sich auch ferner erweisen, dafs Empedocles noch ein bestimmtes elementares Mischungsverhältnifs in den Dingen anerkannte. So zeigen die Fragmente ein solches Mischungsverhältnifs in Beziehung auf die Knochen in folgender Stelle (II, 14. ff.):

»Aber die Erde, die Holde, in wohlgebuchteter Höhlung
»Zwei der Theile von acht empfing der glänzenden Feuchte,
»Viere der Glut so wieder: Da wurden weifse Gebeine.«

Betrachten wir diese Stelle genauer, so ergiebt sich zunächst daraus, dafs die Gebeine eine Mischung sind 1) aus Erde, weil sie hier das Empfangende ist, 2) aus glänzender Feuchte, und 3) aus Feuer. Das Mischungsverhältnifs selbst aber ist durch die acht Theile oder vielmehr Achtel ausgedrückt, auf welche

die Zusammensetzung hinweist; so daſs also $\frac{1}{8}$ der glänzenden Feuchte, und $\frac{4}{8}$ des Feuers, also zusammengenommen $\frac{5}{8}$ des Ganzen, für die Erde selbst als ergänzenden Bestandtheil noch $\frac{3}{8}$ voraussetzen. Daſs aber hier Achtel als Exponent des Verhältnisses aufgestellt sind, scheint noch auf eine irgendwo versteckte Zusammensetzung hinzuweisen, welche das Achtel als kleinsten Exponenten des Verhältnisses fordert; und daſs dies so sey, ergiebt sich auch aus des Simplicius Auslegung dieser Stelle, indem er (ad Aristot. de anima 1. Fol. 18, 6) davon in Beziehung auf Empedocles sagt: *μίγνυσι δὲ πρὸς τὴν τῶν ὀςῶν γένεσιν, τέσσαρα μὲν πυρὸς μέρη, διὰ τὸ ξηρὸν καὶ λευκὸν χρῶμα ἴσως πλείςῳ λέγων ἀυτα μετέχειν πυρός δύο δὲ γῆς καὶ ἓν μὲν ἄερος, ἓν δὲ ὕδατος· ἃ δὴ ἄμφω Νῆςιν αἴγλην προςαγορέυει*; wo also Simplicius unter der glänzenden Feuchte (Nestis), Luft und Wasser versteht, und in sofern $\frac{1}{8}$ der Luft und $\frac{1}{8}$ des Wassers als Mischungsverhältniſs hinzutritt. Daſs Nestis dem Empedocles das Element des Wassers, also das Urwasser bedeute, ist schon anderwärts gezeigt, so wie daſs das Glänzende ihm Eigenschaft des Aethers oder des Elements der Luft (also der Urluft) sey, nämlich in jener Stelle, wo es hieſs (I, 30. ff.):

Zeus glanzreich, und Here die nährende, wie Aidoneus,
Fluthin auch, die bethaut mit Thränen die sterbliche Wimper.
Nestis

und in einer andern gleichfalls erwähnten Stelle ward der Aether der allwärts leuchtende genannt. Nach dieser Mischungsangabe für die Knochen muſs daher auch die Behauptung des Plutarch (plac. philos. 5, 22) und des mit ihm übereinstimmenden Galenus (hist. philos. c. 36) in Stellen, die überhaupt schon Sturz als entstellt und mangelhaft fand, dahin geschärft werden, daſs die Knochen dem Empedocles nicht

blos aus Wasser und der inwendigen Erde (ὕδατος καὶ τῆς ἔσω γῆς) zusammengesetzt scheinen, wie diese Schriftsteller meinen, sondern es gehören auch noch Feuer und Aether dazu; obgleich nirgends eine Angabe darüber zu finden, wie Empedocles namentlich die Gluth als Mischungsbestandtheil in gleichartigem Verhältnifs mit Erde und Wasser, oder auch glänzender Feuchte abgemessen habe, da ja das Feuer an sich nicht wie die übrigen Elemente positiv, sondern negativ schwer ist. Da übrigens die besagten Stellen des Plutarch und Galen in dieser Angabe ungewifs sind, so können wir, da sie noch andere Angaben ähnlicher Art enthalten, auch sie, wenn auch nicht sonst widerstreitend, doch vielleicht nur als unbestimmte Auffassungen der Meinungen des Empedocles gelten lassen, und da wir sonst anderweit keine Angaben der Art haben, aber diese zugleich auf Mischungsverhältnisse hinweisen, so müssen wir hier immer auch auf sie Rücksicht nehmen. So ist nach diesen Stellen und namentlich nach Galen dem Empedocles das Fleisch aus den 4 Elementen in gleich herrschender Mischung (ἐκ τῆς ἰσοκρατείας τῶν στοιχείων) entstanden; die Nerven nach Plutarch aus doppelter Mischung (διπλασίονα μιχθέντα) von Feuer und Erde, dagegen nach Galenus genaueren Angabe aus Feuer und Erde mit doppelt so viel Wasser gemischt (ὕδατος διπλασίᾳ μιχθέντος), also wohl aus ¼ Feuer, ¼ Erde und ½ Wassers zusammgefügt. Ferner bestanden nach Plutarchs Angaben der Schweifs und die Thränen aus vier Theilen Feuer und Erde in der Zusammenmischung dieser, (τεττάρων δὲ πυρὸς, γῆς, τούτων συγκραθέντων μερῶν), wo die Viertheilung noch auf wenigstens einen andern Bestandtheil hinweist, der fehlt, und worunter wohl das Wasser, die Nestis, zu denken, welche ja dem Empedocles mit Thränen bethaut die sterblichen Wimpern. Uebri-

gens erwähnt Plutarch als empedocleisch an einem andern Orte (quaest. natur. T. II. p. 917. A.) auch einer eigenthümlichen Entstehung der Thränen aus dem Blute, indem sie ihm zufolge Empedocles als eine Abscheidung aus dem stürmig erregten Blute, ähnlich der Molkenbildung der Milch ansah, (*ὥσπερ γάλακτος ὀρρὸν τῶ αἵματος ταραχθέντος ἐκκρίσθαι τὸ δάκρυον*). In der zuerst aus Plutarch und Galen angeführten Stelle ist auch als sehr eigenthümlich eine Ansicht des Empedocles über die Entstehung der Nägel aus den Nerven einer Erwähnung werth, die ich noch beifüge. Es entstanden nämlich diesen Schriftstellern zufolge die Nägel insofern aus den Nerven, als sie mit der Luft zusammengetroffen in Kälte, gestanden, (*τῶν νεύρων καθὸ τῷ ἀέρι συνέτυχε περιψυχθέντων*). So mufsten dann auch die thierischen Nägel aus gleichen Mischungstheilen wie die Nerven bestehen, nur durch das Hinzutreten der Luft eine Abänderung erleidend.

Dafs Empedocles auch die Gegenwirkung von Wärme und Kälte bei der Bildung der Wesen überhaupt, so wie ins Besondre auch eine Abstufung der Temperatur derselben, wie auch der Elemente anerkannte, ergiebt sich aus Aristoteles (de respir. c. 14) wo Empedocles die Wasserthiere für die wärmsten und feuerhaltigsten ansahe, die deshalb dem Wasser zueilten, weil dies kälter sey als die Luft; eine Ansicht, die aber freilich in diesem Sinne der genauern Forschung unsrer technisch gereifteren Zeit nicht mehr zusagen kann, da bekanntlich das Wasser nur ein bestimmtes Kleinstes der Temperatur zuläfst, zu der die Beweglichkeit der Lufttemperatur in die mannigfaltigsten Verhältnisse tritt, so wie auch unsre Naturforscher entschieden und vorherrschend die Landthiere als warmblütig, die Wasserthiere dagegen als kaltblütig gefunden haben. Eben so wenig würden

sie der Ansicht beistimmen, dafs dem Empedocles nach Plutarch (de placit. philos. 3, 8) der Winter aus der ihrer Dichtigkeit nach überwiegenden und emporgetriebenen (εἰς τὸ ἀνωτέρω βιαζομένη) Luft entstehe, so wie der Sommer durch das tiefere Herabstreben (εἰς τὸ κατωτέρω) beim Vorherrschen des Feuers.

Nachdem wir bisher den Antheil der Elemente an dem Daseyn und Werden der Dinge dieser irdischen Welt entwickelt haben, bleibt uns für selbige noch der Antheil darzuthun übrig, den nach Empedocles das Princip der Liebe und des Eifers an der Bildung der Dinge im Einzelnen nehmen. Da jedoch in der Untersuchung über Empedocles Ansichten von der Liebe und dem Eifer als bildenden Princip mehreres deshalb beispielweise zu sagen nöthig war, so können wir uns hier darüber kürzer fassen, das daraus schon Bekanntere nur andeutend, und lediglich anderweitige Belege oder sonst noch Eigenthümliches darüber genauer angebend. Im Allgemeinen ging aus jenen frühern Untersuchungen hervor, dafs alle Einzeldinge dieser Welt, wie sie selbst, aus den gemischten Regungen entstehen, womit Liebe und der Eifer nach göttlichem Gesetz in dem Elementarstoffe walten, die Liebe ihn einigend, bis hinein in das göttliche Seyn, der Eifer ihn vereinzelnd, wäre es möglich, bis in das Atom des Atoms; und nur durch ihre Wechselthätigkeit gestalteten sich die Einzeldinge ihrem Daseyn nach gerade so, wie sie sind, (I, 113. ff.)

»Denn aus diesen alles was war, was ist, und was seyn wird.
»Bäume sind also entsprossen und Männer oder auch Weiber,
»Wild dazu wie das Geflügel und wassergenährete Fische;

ja selbst ihrem Wesen nach werden sie vielfach bewegt von Liebe und Eifer, obgleich nicht allein von diesen Principien der Bildung. — Was nun aber in den Perioden vorherrschender Liebe entstand, war ein

ein geartetes Ganze, wohlgestaltet und anmuthig, zu dem sich die gefallenen Geister drängten, in ihm wohnend die grofse Schule der Leiden und der Läuterung gesetzmäfsig zu vollenden. Dagegen was in den Perioden des vorwaltenden Eifers entstand, war ein Ungeheuer und Scheusal, ja selbst nicht einmal so weit reichte diese Organisation, sondern einzelne Glieder trieben umher ohne ihre körperliche Einheit zu finden. So entstand dann bald in den Perioden der Liebe (II, 24):

»Diese stattliche Füll' alsdann in sterblichen Gliedern,«

denn (II, 25. ff.):

»Bald durch Liebe zusammen in Eins gekommen sind alle
»Glieder dem Leibe ertheilt in Frische des blühenden Lebens;«

in andern Perioden aber (II, 27):

»Bald auch wieder vom Hader dem argen getrennt auseinander,
»Treiben umher sie entzweit, ein jedes am Rande des Lebens.
»Gleiches Loos dem Gesträuche und feuchtig hausenden Fischen,
»Und bergsuchendem Wilde, wie flügelschwingenden Seglern.«

Ja auch Verzwitterung als Folge unnatürlicher Vermischung erscheint dem Empedocles beim Vorwalten des Hasses in dieser Welt, denn (II, 31. ff.):

»Viele da Doppelgesichtes und Doppelbusige werden,
»Stierbrut Menschenantlitzes; die wieder dagegen entstehen
»Menschlicher Art, Stierhauptes: So, bald durch Mannes Vermischung,
»Bald auch Weibesgeburt, mit schattigen Gliedern gerüstet;

und es folgt dies leicht aus seinen übrigen Ansichten vom Eifer, denn (I, 145.):

»Ihnen den Eifergebornen das ganze Geschlecht ja ist brünstig.«

Was übrigens jenes oben erwähnte Entstehen und Umhertreiben einzelner Glieder betrifft, von denen Empedocles so z. B. Arme ohne Schultern, und Augen ohne Stirn erwähnt, und (II, 22.):

»Wo auch der Häupter viele erwachsen sind, die rumpflose,«

so erinnert dies zugleich an diejenige Ansicht einzelner Naturforscher über die uralten Versteinerungen der Erde, nach welcher sie zum Theil auch als ein freies Erzeugnifs, als ein Spiel schaffender Naturkraft angesehen werden, nur dafs Empedocles dieses Schöpferische der Naturkraft selbst aufzufassen bemüht war, und aus dem Ueberwiegen des Eifers es erklärte. Ob gleich nun aber bei Empedocles dieses stärkere Vorwalten des Eifers nur die Entstehung einzelner Glieder zuläfst, so hatte doch auch hier wieder bei einzelnen Gliedern die Liebe an ihrer Gestaltung mehr oder weniger Antheil; wie er namentlich das Auge als in Liebe gebildet ansah, wohl, wie oben vermuthet, wegen der sphärischen Gestaltung seiner Form. Dahin scheinen ihm auch alle dergleicheu Gebilde gehört zu haben, in welchen das Sphärische oder nach Innen Gedrängte der Form vorherrscht, so die Sonne, der Aether (I, 181),

— — — »Der alles enget im Kreis' um;«

so auch die Wetterwolke vielleicht aufser ihrer Gedrängtheit noch wegen ihrer innig belebenden fruchtbringenden Kraft als Folge der Liebe. Denn so heifst es von diesen Dreyen (I, 105 ff.)

»Doch wohlan, so betracht' als Zeugen des früher Gesagten,
»Ob auch früher gewesen Entbundenes *a*) seiner Gestalt nach,
»Erst die Sonne die leuchtend zu schaun und überall wärmend,
»Dann was unsterblich sich nährt, *b*) und irgend von Glanze bethauet.
»Dann das Regengewölk, allwärts verdunkelt und schaurig.

Was wohl nicht etwa darum nur von der Formung durch Liebe gesagt ist, weil das Entbundene seiner Ge-

a) λελόξυλον, nach Peyron vinculis solutum, obgleich er es selbst durch Unglaubliches zu übersetzen geneigt ist, weil es in der andern Stelle des Empedocles ein Beiwort von πίστις ist. —

b) ἄμβροτα δ' ὅσσ' ἔδεται, was auch mit Sturz im engern Sinne vom Aether gedacht werden kann.

stalt nach darauf hinzudeuten scheint, denn das Wort λιπόξυλος als entbunden zu übersetzen, ist nicht unbestritten; sondern einmal weil die Gestalt einer himmlischen Erscheinung dem Starren, Zerrissenen und Zerklüfteten der Erde gegenübersteht, indem gleich der darauf folgende Vers im Gegensatz sagt, (I, 110):

»Aber hervor aus der Erde erheben sich Klüfte und Felsen;«

und nochmehr, weil in den beiden nächstfolgenden Versen die Untersuchung gleichsam in ihr Resultat als Bildung des Hasses wie der Liebe zusammengedrängt scheint, indem es heifst (1, 111 ff.):

»Ungestaltet ist alles, entzweit in dem Hader geworden,
»Aber vereinet in Liebe, und sehnet sich gegen einander.«

Denn wird hierbei das Vorausgehende gegensätzlich gefafst, so stehen in diesem Falle Sonne, Aether und Gewölk einerseits, und die Erde durch das aber andren Seits einander gegenüber, wo dann offenbahr das Zerklüftete der Erde die Ungestalt des Eifers aussprechen soll, während die lichte gerundete Sonnengestalt entschieden auf die Seite der Liebe tritt; um so mehr da sie Wiederschein des Urlichts oder des Olympus selbst ist, wie er anderwärts von ihr sagt: (I, 182. ff.):

»Aber diese gehäuft umwandelt die Mitte des Himmels,
»Glänzt das Urlicht / den Olympos wieder mit unverwendetem Antlitz.«

Wenn gleich er nun anderwärts die Sonne auch strahlengeschärft nennt, sagend,

»Strahlengeschärft die Sonn', und er der steinige Mond auch,

wo dieses Scharfe, Sondernde als Eigenschaft eher auf Hafs als auf Liebe hinzudeuten scheint, so wird doch dadurch die obige Ansicht nicht geändert, da ja nur von einem Mehrseyn der Liebe die Rede ist. Eben so läfst sich der Mond empedocleisch in diesen Kreis

der Liebesgebilde ziehen, selbst wenn man statt duftig ihm das Beiwort steinig giebt, was doch von ihm als Crystalloid gilt, weil bei alledem seine sphärische Form auf Liebesgestaltung hindeutet, denn (I, 86):

»Kreisgegründet er schwinget sich fremden Lichts um die Erde.«

Wie sehr ferner Liebe dem Wetterschauer beiwohne, geht auch aus einer andern Stelle hervor, wo die Erde davon liebreich umwallt wird, indem es heifst:

»So umdrehete Liebe darauf die Erde im Schauer.« —

Dies ist nun dasjenige, was Empedocles in Beziehung auf Zusammensetzung der Einzeldinge dieser Welt durch seine Elementar- und Bildungs-Principien im Einzelnen angiebt, und ihre Würdigung folgt aus der Beurtheilung jener Principien überhaupt, von der schon oben geredet. Jetzt bleibt nun noch die Frage übrig, ob und wie der Antheil dieser Principien auch für die geistige Welt gilt. Da in der geistigen Welt die Elemente geeinigt sind, so kann auch nur das geeinigte Element Bestandtheil jener Einzeldinge seyn, welche aber selbst wieder nur einerlei Art nämlich Göttliche sind. Obgleich die Fragmente hierüber schweigen, so widerspricht doch diese Meinung keineswegs empedocleischen Ansichten. Was aber den Einfluſs der Liebe und des Eifers auf die Göttlichen betrifft, so ist schon oben bemerkt, daſs sie nicht ganz ohne allen Eifer als Einzelne dem Empedocles daseyn können, obgleich im Allgemeinen in der geistigen Welt der Eifer, ganz Gegengewicht, zu äuſserst ihrer von Liebe seligen Elementarsphäre gelagert ist; und selbst eine unlängst erwähnte Stelle der Fragmente schien gerade dasselbige gleichfalls auszusprechen, daſs nämlich die Göttlichen nicht ganz ohne Eifer sind, wenn gleich bei weit vorwaltender Liebe. Denn, um noch ein Mal die Stelle hervorzuheben,

nachdem Empedocles von Sonne, Aether, Regengewölk und Erde geredet, so wie den Satz ausgesprochen hat, dafs alles ungestaltet im Hader und vereint in Liebe sey, so hiefs es weiter (I, 113):

»Denn aus diesen a) alles, was war, und was da ist, und seyn wird;«

und nachdem er so beispielweise die Gebilde der Erde angeführt, fügte er endlich noch hinzu (I, 114):

»Götter so auch, Aeonen durchlebend, an Range die Besten,«

welches doch durchaus nicht auf die Gebilde der irdischen Welt bezogen werden kann, und offenbahr von den Einzelwesen der geistigen Welt geltend, gewifs in einem gesuchteren Sinne, und selbst anderweitigen Bemerkungen der Ausleger des Empedocles widerstreitend, einfach nur so verstanden werden möchte, dafs blos bei ihnen das eine Princip nämlich die Liebe als bildend gelten sollte, da doch alles Vorige, das heifst die irdischen Gebilde im gemeinsamen Princip zu nehmen sind, wie sich auch aus des Empedocles Bemerkungen in dieser Hinsicht über die einzelnen dieser Dinge ergeben hat. Nur bleibt es freilich unmöglich, aus den Fragmenten und ihren Auslegern ein völlig auch im Einzelnen durchgreifendes Urtheil darüber abzugeben, in welchem Grade und auf welche Weise in dem Göttlichen die Beimischung des Eifers gerade zu denken sey, um diese Ansicht auch völlig umfassend und ganz entschieden daraus entwickeln zu können.

7) Von den Raum und Zeitverhältnissen der Einzeldinge.

Dafs alle die Einzeldinge überhaupt räumlich und zeitlich bestehen, folgt aus dem früher schon Gesag-

a) Nämlich aus Liebe und Eifer.

ten, denn die Einzeldinge werden und sind ja in Welten, und somit auch wie diese in einem Schöpfungsraume; nur aber war dieser Raum selbst an sich nichts Leeres, sondern hatte seine bestimmte Realität, in der dann diese Dinge neben einander bestehen. Denn (I, 35.)

»Weder ist etwas des Alls Entleeretes, noch auch darüber«.

Eben so gab es ohne Aufhören fort grofse nothwendige Perioden der Zeit, in welchen die Einzeldinge sammt ihren Welten selbst waren und wieder vergingen, (I, 43. ff.):

»Bald durch Liebe zusammen in Einheit alle gekommen,
»Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers.«

So irrten die gefallenen Geister

— — — — »Drei Tausend der Horen von Seligen ferne,«

während die Göttlichen dagegen oder wie sie Empedocles nennt die Götter Ewigkeiten fortdauern, „Aeonen durchlebend, an Range die Besten.“
Aber ihrem innersten Wesen nach waren alle die Einzelwesen als gleich auch gleichzeitig entstanden,

»Gleich sind nämlich sie alle und Zeitgenossen der Abkunft.«

So erkannte Empedocles auch in den räumlichen Entwicklungen dieser Welt ein bestimmtes Oben und Unten an, welches wieder aus denselben Richtungen der Elemente folgte; so war ihm z. B. die Beziehung nach der Erde das Unten, die Richtung des Feuers ging nach Oben, wie wir bei der Bildung der Pflanzen bemerkt, indem ihm ja dieser doppelten Richtung nach sich die Pflanze selbst gestaltete. Eben so bemerkt Philoponus (zu Aristot. de generat. et corrupt. 2. p. 59. b.) dafs dem Empedocles bei der Ausscheidung der Elemente aus der Kugel, die Erde ihrer Natur zufolge nach Unten, das Feuer nach Oben, ge-

trieben worden sey. Aber nicht blos im Allgemeinen äufsert sich Empedocles über dergleichen Beziehungen, sondern es finden sich auch einzelne bestimmtere Bemerkungen desselben über besondere räumliche und zeitliche Verhältnisse der Einzeldinge, und zwar in Beziehung auf dergleichen Verhältnisse in der irdischen Welt, die hier einer besondern Erwähnung bedürfen. So gab es dem Empedocles nach Plutarch (plac. philos. 5, 18.) und Galenus (hist. philos. c. 34.) früher Tage auf Erden von zehnmonatlicher Länge, und zwar wegen früherer langsamerer Bewegung der Sonne; später Tage von sieben monatlicher Länge, woraus also bis wir zu unsrer jetzigen Tageslänge kommen, ein immer schnelleres Bewegtwerden der Sonne und so mit fortgesetzte Veränderung der Erdzeit als empedocleisch nothwendig folgen mufs. Woraus Empedocles aber diese Ansicht ableitete, und wie er sie begründete, ergiebt sich nicht aus jenen Schriftstellern, nur dafs er daraus eine Erklärung von der Zeit der menschlichen Schwangerschaft ableitete, welche ihm in Folge ursprünglicher Naturzahl eigentlich den Zeitraum eines einzigen so grofsen Tages hindurch dauerte, so dafs das Kind an dem Ende dieses Tages oder bestimmter in seiner Nacht gebohren würde, indem hier die gewöhnliche Mutter-Geburt den Zeitraum der frühern Erdgeburt derselben hielte. Denn so scheint nur diese genannte Stelle des Galenus verstanden werden zu müssen, die ich hier der Deutlichkeit wegen beifüge, indem es darin heifst, es habe Empedocles gesagt: *ὅτε ἐγεννᾶτο τῶν ἀνθρώπων γένος ἐκ τῆς γῆς, τοσαύτην γενέσθαι τῷ μήκει τὸ χρόνον, διὰ τὸ βραδυπορεῖν τὸν ἥλιον, τὴν ἡμέραν, ὁπόση νῦν ἐστιν ἡ δὲ δεκάμηνος· προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου τοσαύτην γενέσθαι τὴν ἡμέραν, ὁπόση νῦν ἐστιν ἡ ἑπτάμηνος. Διὰ τοῦτο καὶ τὰ δεκάμηνα γόνιμα καὶ τα ἑπτάμηνα τῆς φύσεως τοῦ κόσμου ἔτο*

μεμελετεικνίας αὔξεσθαι ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ ἢ τίθεται νυκτὶ τὸ βρέφος. Dafs aber Empedocles, was noch zweifelhaft scheinen könnte, ursprüngliche Geburten der Menschen aus der Erde selbst annahm, folgt theils aus jener allgemeinen Ansicht desselben über die Entstehung der Dinge dieser Welt, theils vielleicht auch aus einer andern Stelle des Galenus (l. l. c. 32. vergl. mit Plutarch. l. l. 5, 7,) wo er sagt, dafs nach Empedocles das Männliche und Weibliche gemäfs dem Verhältnifs gröfserer Wärme oder Kälte entstehe, (nämlich das Männliche nach der gröfseren Wärme), und wo Galenus hinzufügt: ὅθεν ἐχορεῖται τὰς μὲν πρώτας ἄῤῥενας πρὸς ἀνατολῇ καὶ μεσημβρίᾳ γεγένεσθαι μᾶλλον ἐκ τῆς γῆς, τὰς δὲ θηλείας πρὸς ταῖς ἄρκτοις, welche Stelle jedoch nur in dem Falle als empedocleische Ansicht gelten kann, wenn man bei dem erzählt werden als ausgelassen von Empedocles hinzudenkt, welcher das Subject des vorigen Satzes daselbst ist. Auf alle Fälle aber würde diese Stelle wenigstens einen Beleg dazu abgeben, wie man auch anderweit und auf bestimmte Weise die Sage von Erdgeburten gehabt, und dabei das Männliche dem Süden und Osten, das Weibliche aber dem Norden als in solcher Richtung ursprünglich entstanden beilegte, nur dafs freilich hiermit wenigstens diejenigen unsrer Naturphilosophen nicht übereinstimmen würden, denen der Norden als der Punkt überwiegender menschlicher Männlichkeit gilt, so wie umgekehrt die Inseln der Südsee als der Höhenpunkt der menschlichen Weiblichkeit. Was indefs die Ansicht der Himmelsgegenden selbst betrifft, so wendete wohl hier nur Empedocles diejenige der alten Aegypter an, denen nach Plutarch (de Isid. et Osir. c. 32.) der Osten das Antlitz der Welt war, der Norden die rechte, der Süden die linke Seite derselben; denn auch Empedocles redet nach Stobäus (ecl. phys. 16.

p. 358. coll. Plutarch. placit. philos. 2, 10., Euseb. praep. ev. 15, 41. und Galen. hist. philos. 11.) von einer rechten und linken Seite der Welt, von denen ihm die rechte nach dem nördlichen oder wörtlicher sommerlichen Wendekreise (*κατὰ τὸν θερινὸν τροπικὸν*), und die Linke nach dem südlichen oder wörtlicher winterlichen Wendekreise (*κατὰ τὸν χειμερινὸν*) zu lag. Uebrigens erkannte Empedocles aufser den allgemeinen Richtungen der Erde, auch noch eine schräge Richtung derselben gegen die Sonne an, worunter vielleicht die Schiefe der Ecliptik zu verstehen ist, indem er nämlich nach Plutarch (de plac. philos. 2, 8.) als Grund jener schrägen Lage angegeben haben soll, dafs sie durch den Andrang (*τῇ ὁρμῇ*) der Sonne geneigt sey, dem die Luft gewichen (von deren allseitigem Druck er vielleicht das Gleichgewicht ableitete, da sich ihm dieselbe als Aether mit weit langenden Wurzeln in die Erde senkt), und so seyen die nördlichen Gegenden erhöht, die südlichen geniedriget worden; dasselbige galt ihm selbst von der ganzen Welt. — Wie dem Empedocles die früheren Tage gröfsere Zeitlänge hatten, so hatten ihm auch die Menschen früher gröfsere Raumlänge, denn nach Plutarch (plac. philos. 5, 27) und Galen. (hist. philos. c. 38) waren die jetzigen Menschen gegen die frühern an Gestalt wie Kinder (*βρεφῶν ἐπέχειν τάξιν*); eine Ansicht welche mit den alten mythischen Sagen von einem früheren Riesengeschlecht der Menschen, wie mit den Beobachtungen der Naturforscher in Beziehung auf uralte Knochenfossile der Thierwelt im Einklange steht, und wo, wenn wir aus dem Sinne der empedocleischen Worte auf eine allgemeine Ansicht desselben über die früheren Raum- und Zeitverhältnisse schliefsen dürfen, ihm wohl überhaupt die früheren Raum- und Zeitbestimmungen der Dinge in einem riesenhaften Verhältnisse gegolten haben müssen, so dafs davon

die späteren nur als ein sehr verjüngter Maſsstab zu betrachten wären. Dem ungeachtet scheinen ihm jene Verhältnisse nicht gerade der Allgemeinheit des Absoluten näher gestanden zu haben, weil sie von gröſserem Umfange waren, wenigstens nicht, wenn man hierauf die Stelle der Fragmente in besonderer Deutung anwendet, nach welcher in den Zeiten herrschenden Eifers Ungeheuer entstehen, indem er in dieser Hinsicht sagte (I, 144):

»Ueberall zu entstehet ein Ungeheuer c) und Scheusal b)«.

Sollen wir nun den groſsen Umfang der Gestalt aus dem Eifer ableiten, so würde sie vielleicht daraus folgen, daſs er das durch Liebe Gehaltene, immer mehr vermöge seiner zerstreuenden Kraft ausdehne. Jedoch können dem Empedocles frühere Perioden der Erdzeit nicht immer der Masse nach überwogen haben, sondern sie müssen auch schon in dem harmonischen Verhältniſs der Gleichmäſsigkeit, welches die Liebe regelt, bestanden haben, wie sich aus einzelnen Stellen der Fragmente ergiebt, in welchen schon von einer früheren Herrschaft der Liebe unter den Menschen die Rede ist, und welche wir insofern im Sinne alter Sagen mit einem goldenen Zeitalter der Welt bezeichnen können. Denn so gab es schon eine solche Zeit, von der Empedocles in Beziehung auf die Natur sagt (II. 54 ff.):

»Bäume immer belaubt und stets fruchttragend erblühten,
»In der Fülle der Früchte der Luft nach ganz durch das Jahr hin;«

und so sagt er auch in einer andern Stelle in Beziehung auf Menschen früherer Zeit: (III, 55 ff.):

»Weder war irgend bei jenen ein Gott Mars, oder die Schlachtwuth, c)
»Noch Beherrscher der Zeus, nicht Chronos oder Poseidon,
»Sondern die Herrscherin Cypris.« —

a) ἀφθεα. — b) μάλα λυγρά. — c) κυδοιμός.

Dafs endlich Empedocles auch in Beziehung auf die Entwicklungsverhältnisse der gegenwärtigen Dinge und ihrer Zustände völlig genau bestimmte Zahlenverhältnisse der Zeit anerkannte, zeigt sich z. B. aus einem Fragmente, wo er in sofern die Bildung der Milch durch Zahlen der Zeit ausspricht, indem er sagt (II, 66):

»Weifslicher Milchschaum a) ward am zehnten des achten der Monde,«

wo er also offenbar von der menschlichen Milch redend ihre Bildung in dem Busen der Mutter auf den zehnten Tag im achten Monat der Schwangerschaft festsetzt, nur dafs wir als Maas der Monate selbst hier wie früher nicht unsre jetzigen, sondern die altgriechischen zu denken haben. So bestimmte er auch nach Plutarch (de plac. philos. 5, 21. vergl. Galen. hist. philos. 36) den Anfang der Gliederung (*τῆς διαρθρώσεως*) von dem 36sten (6^2) Tage an, so wie die Ausbildung den Theilen nach (*τελειῶσθαι δὲ τοῖς μορίοις*) von dem 49sten (7^2) Tage an. — Wie er jedoch diese bestimmten Zahlenverhältnisse der Zeit wieder hindurch führte, und ob er sie ebenfalls, wie sein naher Zeitgenosse, der etwas später lebende Hippocrates that, in den Stadien des krankhaften Lebens erkannte, und als critische Zeitpuncte erfafste, davon schweigen die Fragmente, so wie die Ausleger derselben.

9) Ueber das Leben der Wesen und seine Erscheinungen.

Nachdem wir den Antheil betrachtet haben, welchen Empedocles Ansichten gemäfs die Liebe und der Eifer sowohl, wie der Stoff der Elemente an dem

a) von *λευκὸν*, also wörtlicher Milchweifser.

Entstehen und Fortbestehen der Dinge haben, drängt sich uns als ganz natürlich die Frage auf, welchen Theil daran auch eine eigene inwendige Kraft der Dinge selbst nimmt, oder mit andern Worten, ob und wie die Dinge, empedocleisch betrachtet, ihr Leben selbst führen und vollenden. Eine Frage, deren Erörterung aus einem bestimmten Begriffe des Lebens selbst erst die gehörige Deutung gewinnt, weshalb es nöthig wird, darüber zunächst eine vorläufige Erklärung zu geben; um daran die einzelnen Ansichten des Empedocles mit Bestimmtheit zu prüfen und anzuknüpfen. Wir verstehen aber unter Leben selbst den Zustand eigner reger Entwicklung (Evolution) eines Wesens. Sofern nun dieser Zustand Entwicklung ist, setzt er eine Kraft voraus, als deren geordnete Thätigkeit er in bestimmter Gestaltung hervortritt, und eigen ist diese Entwicklung des Wesens, weil sie aus seiner inwohnenden Kraft hervorgeht, rege ist diese Entwicklung, weil das Leben nie ruht; denn bald wendet es sich nur mehr nach Aufsen, (und wird so mehr extensiv), dies ist für uns sein Wachen; bald mehr nach Innen, (und wird so mehr intensiv), dies ist sein Schlafen; bald verwandelt es aber auch wieder im Wechselspiel von Ausdehnung und Einkehr nur seine Form, dies ist, angesehn von der alten Form aus sein Tod, so wie der Uebergang in den Tod, nämlich das Absterben der Spannung, seine Erstarrung; dagegen von dem Standpuncte der neuen Form aus ist jene Wandlung der Form seine Auferstehung, und so bleibt das Leben selbst Phönix, der aus der Asche herrlich und jugendfrisch sich emporschwingt, und Vernichtung des Lebens ist nur scheinbar; denn der Speculation zufolge ist das Leben wesentlicher Zustand der Kraft, weil keine Kraft ohne die Merkmale des Lebens gedacht werden kann; denn keine Kraft ist ohne Thätigkeit denkbar, da

selbst dabei die Ruhe nur als Spannung der Gegenwirkung besteht, noch auch ohne innere Regel, deswegen weil sie auch Kraft gegen sich selbst ist, folglich auch sich selbst bedingt; die Kraft aber an sich ist absolut, folglich auch das Leben derselben. — Wenn also endlich auch das Einzelleben als solches vergeht, so ist sein Vergehen doch auch immer nur eine Reihe von Verwandlungen des Lebens selbst, dann nämlich in der Richtung zum Absoluten, indem es eingeht in dasselbe als in das Allgemeine. Nicht minder zeigt uns die Erfahrung um uns her das Fortbestehen des Lebens in mannigfaltiger Umwandlung der Form, und selbst aus dem Staube der zerfallenen Form bricht eine neue lebendige Bildung hervor. — Wie nun das Leben überhaupt die zwiefache Richtung der Kraft festhält, die Einkehr und die Ausdehnung, und durch das Wechselspiel von beiden Erneuung der Form bedingt wird, so spricht sich das Leben auf diese Weise auch in abgesonderten Zuständen aus; so intensiv durch den Sinn (als Sensibilität), extensiv durch den Trieb (als Irritabilität) und als Folge von Sinn und Trieb durch die Zeugung im weitern Sinne als Zustand der Production. So durcheilt es durch die Regsamkeit des sich veredelnden Sinnes seine Stadien, von dem dunkel tastenden Gefühle durch die klare Empfindung hindurch bis zur hellen Intelligenz, und eint ihre Gegensätze wieder in der allgemeinen Anschauung des innern Sinnes; so steigt es im Triebe auf von der leisen Regung durch die Leidenschaft der Begierde hinan zu der Energie des Willens, und einigt diese Aeußerungen wieder in dem Enthusiasmus des Muthes; so beginnt es seine Production mit dem Excrement als Ausscheidung, ohne weiter Beziehung damit haben zu wollen, und endet durch den Abscefs hindurch gehend, der bald nur verhaltnes Excre-

ment, bald nur verhaltne Geburt ist, mit der Ausgeburt seiner selbst, sein eignes Gleichniſs schaffend, als ein Abgetrenntes und doch in lieber Beziehung, vereinigt aber diese beiden Richtungen wieder mit einander in der Reproduction, sich in sich selbst wieder erzeugend, wiedergebährend, sich dadurch in dem Zustande befindend seiner Erhaltung, seiner eignen Verjüngung.

Welche Ansichten hatte nun, so fragen wir genauer in solchen und ähnlichen Beziehungen, Empedocles von dem Leben selbst? daſs er den Begriff des Lebens höher steigert, als nur für die Erscheinungen der irdischen Welt geltend, sehen wir aus einer Stelle, wo er die Ansicht derjenigen berichtigt, welche das Leben nur als ein irdisches und somit vergängliches betrachten; denn sagt er (I, 89):

»Niemand möchte, der weise von Sinn, wohl solcherlei denken,
»Daſs wie ferne sie leben: Was man so Leben benennet:
»So fern sind sie nun zwar und Gutes und Schlimmes mit ihnen,
»Aber bevor da geformt, wie gelöst, sind Sterbliche nichts mehr.

Mit klaren Worten stellt er hier das, was man gewöhnlich Leben nennt, dem Leben im tiefern Sinne gegenüber, welches ihm offenbar auch als ein unsterbliches erscheint, da er es ja nur als nach dem gewöhnlichen Sinne vom Leben geredet findet, daſs das Leben nur einen Zustand zwischen der Formung und Auflösung des gegenwärtigen Daseyns bedeute. So muſs ihm auch das Leben an sich ein unvergängliches seyn, da ihm zwar aus dem Zerfallen des Einen die Vielen hervorgehen, wie aus der Mehrheit wieder das Eine, also hiermit wohl ein Werden statt findet der Dinge, doch (I, 129.)

»Wie sie aber vom Wechsel nicht ruhen immer und ewig,
»Sind sie indeſs nach dem Kreise dabei stets ohne Bewegung,«

also unveränderlich in ihrer Beziehung zum Allge-

meinen, dem Absoluten. Eben so mufste dem Empedocles alles lebendig seyn, da ihm ja

— — »Alles Verständnifs erhielt und Theil an Besinnung,«

folglich die eine Eigenschaft des Lebens besitzt, den empfänglichen Sinn, so wie er ihm auch auf der andern Seite den Trieb zuerkennt; denn ihm ist ja alles

— — »vereinet in Liebe, und sehnet sich gegen einander,«

eine Regung der Neigung, die hier zwar in ihrer besondern Art durch die Liebe geweckt wird, aber auch schon aus der Identität der Dinge ihm folgt, indem überall Gleiches zu Gleichem drängt, und es z. B. in diesem Sinne hiefs:

»Wie Süfs rührete Süfses, und Bittres zu Bitterem drängte,
»Säure zu Säure genaht, so Glut erfassete Glut auch.«

Eben so sprechen die Ansichten des Empedocles durchaus für die Allgemeinheit der Erzeugung; denn so heifst es selbst in Beziehung auf die Elemente (I, 135):

»Und es mehret die Erd' ihr Geschlecht auch, Aether den Aether.

Eben so in einer andern Stelle (II, 3. ff.):

»Aber besonders mit diesen die Erd' in Gleiche zusammentraf,
»Mit der Flamm' und dem Schauer und allwärts leuchtendem Aether,
»»Wenn sie angelanget im heiligen Hafen der Liebe,
»»Ist was Minderes gröfser, was Mehreres kleiner geworden.««

Allein wenn gleich alles dieses bei Empedocles auf eine hohe und umfassende Idee des Lebens hindeutet, so finden wir diese Idee in seinen Fragmenten doch keineswegs als solche ausgebildet und durchgeführt, sey es, dafs er sich darüber aussprach, und wir nur nichts dergleichen mehr vorfinden; oder sey es, dafs ihn der höhere Standpunct seiner Philosophie, welche mehr das Seyn und Werden umfafst,

auch hiervon zurückhielt, indem leicht eine vorherrschende Entwicklung dieses Begriffs die Grundansicht seines Systems verdunkelt haben würde; oder was sonst die Ursache davon seyn mag. Allein eben darum, weil die ursprüngliche Ansicht von Seyn und Werden selbst in der Identität seiner Grundkräfte gefaſst, der äuſsern Betrachtung der Dinge so fern liegt, wird man wenigstens bei dem jetzigen fragmentaren Bestand von Empedocles System hin und wieder leicht dazu verleitet zu glauben, daſs er auch eine mechanische Erklärung der Dinge zulasse, wie zu dieser Meinung z. B. gar wohl seine Ansicht von den aus und eingehenden Strömungen, nebst der Art, wie einzelne Erscheinungen der Wahrnehmung daraus erklärt werden, nur äuſserlich genommen, veranlassen kann, so wie dies z. B. auch bei seiner Ansicht von dem Athmungsproceſs möglich ist, von dem wir bald reden werden. Daher können wir uns auch nicht wundern, wenn einzelne von Empedocles Erklärern, wie in der neuesten Zeit der gelehrte scharfsinnige Sprengel bei den Lehren desselben einen exoterischen und esoterischen Gesichtspunct der philosophischen Erklärung zu Hülfe nehmen, eine Methode, die selbst noch Aristoteles in seiner Philosophie, wiewohl auf seine eigene Weise (cf. Gellius N. A. XX, 5.) festhält, und die wenigstens der pythagoräischen Schule nicht fremd war. Allein ich würde gerade diesen Unterschied der exoterischen und esoterischen Lehrweise am allerwenigsten auf Empedocles anwenden, da ja schon die Alten, wie bemerkt, von ihm behaupteten, er habe die pythagoräischen Geheimlehren in seinem Werke über die Natur enthüllt, und deshalb durchaus kein Grund vorhanden ist, warum er dabei jenen Gegensatz der Erklärungsweise sollte festgehalten haben; so wie sich auch in seinen Fragmenten eine

der-

dergleichen Entgegensetzung als solche bestimmt und absichtlich aufgestellt durchaus nicht nachweisen läfst. Man müfste denn den Begriff des exoterisch und esoterisch verändert deuten, indem man es als äufserlich und innerlich genommen auf diejenige Art zu erklären anwendete, welche manche Logiker Namen und Sacherklärung (Nominal- und Real-Definition) nennen, erstere einen Gegenstand nach seinen äufsern (abgeleiteten) Merkmalen bezeichnend, letztere ihn nach seinen innern (wesentlichen und ursprünglichen) Merkmalen bestimmend; allein dies würde wenigstens nicht dem Sinne der Alten gemäfs seyn, welche als esoterisch eine Lehrweise für einen in die Geheimlehre eingeweihten oder einzuweihenden innern Kreis von Hörern verstehn, so wie die exoterische für Uneingeweihte bestimmt ist. —

Wenn sich nun aber auch bei Empedocles die Idee des Lebens als solche nicht durchgeführt findet, so bleibt es uns doch vergönnt, einzelne bedeutende Erscheinungen der Lebensthätigkeit, die in seinen Fragmenten und in besonderer Fassung hervortreten, unter diesem Gesichtspuncte hier noch zusammen zu stellen, um sie dadurch einander selbst näher zu bringen. Dieses sind nämlich besonders eine Ansichten von der Zeugung, von dem Athmungsprocefs, so wie von dem Umlaufe des Blutes u. s. w. — Dafs dem Empedocles das Zeugungsverhältnifs selbst die Elemente gemein hatten, ist bereits erwähnt, bestimmter jedoch tritt die Zeugung erst hervor in dem von uns sogenannten organischen Leben, das heifst bei dem Thier und der Pflanze. So wie wir einen Gegensatz des Geschlechts als männlich und weiblich bei der pflanzlichen Natur sowohl, wie bei der thierischen anerkennen, so geschahe dies auch schon von Empedocles. Denn so hält es Aristoteles (de plant. 1, 2) für fraglich, ob, was Empedocles

sage, bei den Pflanzen ein männliches und weibliches Geschlecht gefunden werde, und ob ihre Art aus diesen beiden Geschlechten gemischt sey, (*εἰ ἐυρίσκεται ἐν τοῖς φυτοῖς γένος θῆλυ καὶ γένος ἄῤῥεν, καὶ εἰ ἔστιν εἶδος κεκραμένον ἐκ τούτων τῶν δύο γενῶν*). Allein wenn gleich aus besagter Stelle sich ergiebt, dafs Empedocles auch in den Pflanzen einen Geschlechtsunterschied anerkannte, so war dieser doch selbst nicht ursprünglich, und konnte es ihm schon darum nicht seyn, weil er ja noch etwas über den Gegensätzen anerkennt, nämlich das Eine, Einige und Geeinigte selbst. So sagt er ausdrücklich von den irdischen Dingen (II, 38)

»Zeugungsganz entstanden zuerst die Gebilde der Erde,«

und Aristoteles l. l. bemerkt ferner als Empedocles Ansicht, dafs die Pflanzen nur in dieser wandelbaren und in ihrer Zusamfügung unvollkommenen Welt ein Geschlechtsverhältnifs hätten, aber nach ihrer Vollendung werde kein Lebendiges mehr gezeugt (*ὅτι τὰ φυτὰ ἔχουσι γένεσιν ἐν κόσμῳ ἐλαττομένῳ καὶ ὃ τελείῳ κατὰ τὴν συμπλήρωσιν αὐτῶ, ταυτῆς δὲ συμπληρωμένης ὃ γεννᾶται ζῶον*). Woher dann also auch dem Empedocles die Wesen der höhern Welt, als einer geeinigten vollendeten Welt, weder freien mögen, noch sich freien lassen. Die ursprüngliche Entstehung der Pflanzen auf Erden setzt Empedocles übrigens nach Plutarch (de plac. philos. 5, 26) in so frühe Erdzeit, dafs sie unter allen Lebendigen, die Bäume zuerst, (*πρῶτα τῶν ζώων τὰ δένδρα*) aus der Erde hervorgegangen seyn sollten, bevor die Sonne ihre Bahn durchlaufen habe, und der Tag von der Nacht geschieden worden. Sollten ihn vielleicht gezweigte Formen der Crystallisation zu dieser Ansicht hingeleitet haben. —

Wie das Geschlechtsverhältnifs scheint auch dem

Empedocles der Begriff von Frucht ein allgemeiner, für alle Wesen der Erde gleicher gewesen zu seyn; so sagt er wenigstens von den Bäumen

»Also die hohen Bäum' eilegen auch, erst der Olive« —

wo er offenbar die Frucht des Baumes der des Vogels gleichstellt, und in dieser Hinsicht, als der eigentlichen Eibildung am nächsten stehend die Frucht der Olive angesehn zu haben scheint. Gleichstellungen, welche auch Theoprast (de causis plantar. 1, 7) billigt, nur dafs er äufsert, dafs das Eilegen, (ὠοτοκεῖν) auf alle Gewächse passe, nicht blos auf die Bäume; woraus wir freilich auch schliefsen müssen, dafs Empedocles den Begriff von Frucht im Sinne des Eies wenigstens nicht allgemein ausgesprochen haben könne. — Ferner heifst es in einer andern Stelle der Katharmen (v. 29):

»Es ist gleich, zu essen die Bohn' und Gebährender Früchthaupt,«

wo, wenn man auch die Stelle nicht dem Empedocles beilegt, was jedoch Gellius (N. A. 4, 11) thut, sondern mit andern dem Pythagoras, oder sogar Orpheus, dann wenigstens so viel unbezweifelt hervorgeht, dafs es überhaupt im Sinne jener Geheimlehren war, die Bohne als eine pflanzliche Frucht mit der menschlichen Frucht zu vergleichen; und wir dürfen dies auch den Ansichten des Empedocles gar sehr entsprechend finden, einmal weil er sich auf alte Geheimlehren gründet, sodann weil es zugleich mit dem System der Identität desselben übereinstimmt, nach welchem sich auch pflanzliche Frucht mit menschlicher nothwendig berühren mufste. Möglich übrigens in Beziehung auf diese Stelle, dafs sie jeder von diesen Weisen einer dem andern nachgebraucht hat. Sehen wir nun weiter auf den Zeugungsact selbst, so scheint er dem Empedocles allgemein ein Ueber-

glühungs- und Befeuchtungsproceſs gewesen zu seyn, denn so sagt er (II, 2):

»Zeugend wandelt Natur das Ueberglühet' in's Feuchte;«

wie dagegen der Zeugungstrieb ihm daraus hervorging, daſs Verwandtes zu Verwandtem zu kommen verlangt; denn nach Galenus (de semine 2, 7 T, I. p. 241, 47 ed. Basil.) waren dem Empedocles die Bestandtheile des zu Erzeugenden in dem Samen des Mannes und des Weibes vertheilt, und die Begierde der Begattung entstand den Lebendigen dadurch, daſs die getrennten Theile sich zu vereinigen strebten, (*ὀρεγομένων ἀλλήλοις ἑνωθῆναι τῶν διεσπασμένων μορίων*). Dieses Streben aber müssen wir selbst als ein zwiefaches setzen, nach dem Vorwalten der Liebe oder des Eifers in den Wesen, und zwar bei den Eifergebornen als Brunst; denn

»Ihnen den Eifergebornen das ganze Geschlecht ja ist brünstig;«

dagegen beim Walten der Liebe als innige Sehnsucht, denn alles wird ja

— — »Vereinet in Liebe, und sehnet sich gegen einander.«

Daſs aber nach Empedocles die Lust auch hierbei aus dem Feuchten komme, bemerkt Sturz bei Erklärung jener Stelle des Plutarch (plac. philos. 5, 28) (*τὰς δὲ ὀδονὰς ἐξ ὑγροῦ*), welche wir bei dem Einfluſs der Elemente auf Lust und Begierde erwähnt, indem er daselbst Begierde wie Lust nur auf das Geschlechtliche bezieht.

Ferner leitete Empedocles nach Aristot. (de generat. animal. 4, 1) die Entstehung des männlichen Foetus von der gröſseren Wärme des Uterus ab, indem das in den wärmern Uterus Kommende männlichen, das in den kältern weiblichen Geschlechts werde, (*τὰ μὲν εἰς θερμὴν ἐλθόντα τὴν ὑστέραν ἄῤῥενα*

γίνεσθαι φησι· τὰ δὲ εἰς ψυχρὰν θήλεα); der Grund dieser Empfängnifstemperatur sey aber die kältere oder wärmere, so wie auch die ältere oder neuere Aussonderung der Katamenien, (τὴν τῶν καταμηνίων ῥύσιν ἢ ψυχροτέραν ἢ θερμοτέραν, καὶ παλαιοτέραν ἢ προσφατοτέραν). Dahin sind auch die Worte der Fragmente zu erklären, wo es heifst (II, 48):

»Wurd' es in reine geströmt: Doch Weiber entstanden von jenem,
»Welches das Kühle getroffen;«

Eine Stelle, welche den männlichen Foetus dem erst gereinigten Uterus beilegt, indem Philoponus zu dieser Stelle in seinen Bemerkungen zu Aristoteles de generat. l. l. (Fol. 81. b) hinzufügt, dafs dann nothwendig der Uterus wärmer sey, (εἰ μὲν γέγονε προσφάτως καὶ νεωστὶ ἡ τῶν καταμηνίων ῥῦσις ἀνάγκη θερμοτέραν εἶναι τὴν ὑστέραν). Wenn gleich hier zunächst wieder dieses Wärmeverhältnifs aus dem des Uterus abgeleitet wird, so folgt doch keineswegs, dafs diese Art der Erzeugung seiner Temperatur allein beigelegt werden müfste, wenigstens spricht Censorinus (de die natali c. 6. p. 29) noch von einem Temperaturverhältnifs des männlichen und weiblichen Samens, welches Empedocles als zur Zeugung mitwirkend angesehen habe, indem bei gleicher Wärme, oder wenn von Seiten des Mannes überwiegende Wärme des Samens gegen weiblichen kalten da sey, ein Knabe erzeugt werde, dagegen bei gleicher Kälte oder überwiegender Wärme des mütterlichen Samens ein Mädchen erzeugt werde; und dafs überdem selbst die Aehnlichkeit der Kinder mit den Aeltern davon abhänge; indem bei gleicher Wärme der Knabe dem Vater ähnlich sehe, wie bei gleicher Kälte die Tochter der Mutter; dagegen bei überwiegender Wärme des männlichen Samens der Knabe der Mutter ähnlich werde, wie bei überwiegender weiblicher Wärme

das Mädchen dem Vater ähnlich werde. (Si par color in parentum seminibus fuerit, patri similem marem procreari, si frigus, feminam matri similem. Quodsi patris calidum erit et frigidum matris, puerum fore, qui matris vultum representet; at si calidum matris, patris autem fuerit frigidum, puella futuram, quae patris reddat similitudinem). Doch ist immer die Frage, ob hier nicht vielleicht zu viel aus Empedocles erklärt werde, um so mehr, da man hierbei leicht auf Widersprüche mit den vorigen Ansichten stoßen könnte, und da Censorinus auch schon vorher den Empedocles mißverstanden zu haben scheint, wenn er sagt, daß nach Empedocles von aus den rechts liegenden Theilen ausgeströmten Samen Knaben erzeugt würden, wie aus denen links Mädchen. Denn hätte Empedocles so etwas geäußert, so würde gewiß Aristoteles oder einer seiner Erklärer von einer so eigenthümlichen Ansicht gesprochen haben. So sagt auch Plutarch (de plac. philos. 5, 11) von Empedocles in dieser Hinsicht nur im Allgemeinen, er habe die Aehnlichkeit der Kinder aus dem Uebergewicht der Samenergießungen (*κατὰ ἐπικράτειαν τῶν σπερματικῶν γόνων*) abgeleitet, dagegen die Unähnlichkeit aus Verdampfung der Samenwärme. — Nach Plutarch (de plac. philos. 5, 12) und Galen (hist. philos. c. 32) erkannte Empedocles jedoch auch den Einfluß der Phantasie der Mutter auf die Bildung des Kindes an, indem Weiber oft Kinder zeugten, welche Abbildungen und Bildsäulen, oder wörtlicher Mannsbildern, ähnlich wären, die sie liebten, (*πολλάκις γὰρ εἰκόνων καὶ ἀνδριάντων ἠράσθησαν γυναῖκες*). — Ueberhaupt war dem Empedocles der Foetus noch so nahe mit der Mutter verwandt, daß er ihn nach Plutarch (de plac. philos. 5, 26) als einen Theil des Uterus betrachtete, ihn mit den Pflanzen vergleichend, welche so Theile

der Erde seyen, und von der in der Erde vertheilten Wärme hervorwüchsen. Doch hielt er nächst der Nahrung die Wärme nicht blos für das Wachsthum der Pflanze, sondern nach Plutarch (am a. O. 5, 26) überhaupt für alles Lebendige (*τὰ ζῶα*) nöthig, denn ohne diese beiden Stücke verschrumpften (*μειοῦσθαι*), und verkämen sie. — Ferner erklärte Empedocles die Entstehung von Zwillingen und Drillingen aus einem Ueberfluſs und einer Zerspaltung des Samens (*κατὰ πλεονασμὸν καὶ περισχισμὸν τοῦ σπέρματος*), und er hat hierin die Erfahrung für sich, daſs Thiere, die sich lange anhaltend begatten, mehrere Junge zu gebähren pflegen. Eben so entstanden ihm aber gleichfalls, wie Plutarch (am a. O. 5, 8) und Galen (am a. O. c. 32) bemerken, Miſsgeburten (*τέρατα*) aus Ueberfluſs oder Zertheilung des Samens, aber auch aus Mangel, oder aus der ursprünglichen Bewegung desselben, oder aus einer Abwendung (*παρὰ πλεονασμὸν, ἢ παρ' ἔλλειψιν, ἢ παρὰ τὴν τῆς κινήσεως ἀρχὴν, ἢ παρὰ τὴν εἰς πλείω διαίρεσιν, ἢ παρὰ τὸ ἀπονεύειν*); zu welcher Ansicht jedoch auch noch der Einfluſs des Eifers gezogen werden muſs, indem ja auch ursprünglich bei seinem Vorwalten, wie wir sahen

»Ueberall zu entstehet ein Ungeheuer und Scheusal,«

während das in Liebe Gebildete Schönheit und Ebenmaſs hatte.

So wie Empedocles den Act der Erzeugung als einen allgemeineren identischen erkannte, so faſste er auch selbst die so entstehenden einzelnen Productionen und Organismen nach dem Gesetze der Identität; so waren ihm z. B. Haar und Blatt, wie Feder und Schuppe identisch, wenn er sagt:

»Gleiches so Haar und Blätter, und dichter Fittig der Vögel,
»Schuppen auch sind geworden entlang die störrigen Glieder.

So erscheint auch in dem schon erwähnten Vers über die Milch, wo es hieſs (II, 66):

»Weiſslicher Milchschleim ward am zehnten des achten der Monden,«

wenn wir statt Milchschleim das Wort πύον wörtlich durch Eiterung übersetzen, die Ansicht des geistreichen Arztes Malfatti hierüber sehr scharfsinnig, daſs nämlich wohl Empedocles die Milchbildung als einen Eiterungsproceſs angesehen habe; desto flacher wird dabei aber Aristoteles Bemerkung, der diese Stelle anführt, indem er sagt, es sey dies wohl ein unrichtiger oder nicht wohl metaphorisch gebrauchter Ausdruck, indem er dialectisch hinzusetzt, man müsse zwischen Verkochung (πέψις) und Verfaulung (σαπρότης) wohl unterschieden, die Eiterung sey aber eine Verfaulung.

Was endlich die Unfruchtbarkeit betrifft, so findet sich keine allgemeine Ansicht bei Empedocles darüber vor, sey es nun, daſs sie aus einem Miſsverhältniſs der Temperatur entstehe, die er oben bei der Befruchtung geltend machte, oder sey es aus einem gänzlichen oder theilweisen Mangel des gleichartigen Stoffs, oder aus einem besondern störenden Einfluſs vermehrten Eifers, vielleicht selbst aus einem Uebermaſs der Brunst, die er ja überhaupt von dem Eifer ableitete, oder wie sonst. Sehr vereinzelt und und nur aus äuſsern Gründen zu erklären steht, in sofern seine Ansicht von der Unfruchtbarkeit der weiblichen Maulthiere bei Plutarch (de plac. philos. 5, 14) da, demzufolge er die Unfruchtbarkeit von der Kleinheit, niedrigen Lage und Verengung der Mutter, so wie von einer verkehrten Verwachsung derselben mit dem Unterleibe (κατεγραμμένως προσπεφυκυίας τῷ γάστρι) herleitete. Tiefer dagegen berührt Aristoteles Aeuſserung diesen Gegenstand, wenn er (de generat. animal. 2, 8) als Empedocles Grund der

Geschlechtsunfähigkeit der Mäuler überhaupt ein natürliches Mifsverhältnifs in der gegenseitigen Mischung der Samentheile angiebt; es entstehe nämlich in der Vermischung eine Verdichtung des Samens, weil er anfangs von beiden Seiten zu nachgiebig (μαλαχῆς γονῆς) sey, und da ihre Hölungen (τὰ κοῖλα) zu den gegenseitigen dichten Theilen pafsten, so werde aus nachgiebigen Stoffen ein gehärteteres (σκληρόν), wie wenn Zinn mit Blei sich mische.

Wenden wir uns nun von dem Entstehen des Lebens zu dem Fortbestehen desselben, so finden wir in den Fragmenten des Empedocles in Beziehung auf einen der merkwürdigsten Lebensprocesse, dessen Daseyn tief in die Reproduction des Lebens eingreift, nämlich über das Athmen eine sehr eigenthümliche Ansicht aufgestellt, die hier nun zu erwähnen passend und wesentlich wird. Das Fragment, welches diese Ansicht enthält, ist folgendes (II, 72. ff.):

»So einathmet nun alles, und wieder aus: Allen von Blut leer
»Fleisches Gefäfse sind an dem äufsersten Körper verbreitet,
»Und mit Riefen durchfurcht bei häufiger Mündung ist ihnen
»Letzter Rand des Gehäutes durchausweg: dafs das Geblüt zwar
»Still sey, aber dem Aether gelöst die Bahnung zum Durchgang.
»Hier sofort, wenn nun das geschmeidige Blut hineindrängte,
»Steiget brausend hinab der Aether wilden Gewoges;
»Doch wie hinauf es eilt, er dann aushaucht. — Als wenn ein Mägdlein
»Spielt mit der Wasserglocke des wohleinsinkenden Erzes,
»Wie sie den Lauf der Röhre, mit zierlichen Händen betastend,
der zierlichen Hand angesetzet,
»In den geschmeidigen Körper des graulichen Wassers getauchet,
»Und ins Gefäfs nicht weiter das Nafs kommt, sondern es hemmet
»Luftandrang inwendig auf häufige Oeffnungen stofsend,
»Bis sie das dichte Geström entdachete, aber alsdann auch
fesselte,
»Nach Entweichen der Luft das dienliche Wasser hineintritt:
»Eben so dann, wenn fafst das Gefäfs den Boden des Erzes,
»Aether von Aufsen hineinverlangend das Wasser zurückhält,
»Um die Pforten des Oehres, das mistönt, zwingend die Enden,

»Bis sie die Hand nachliefs: Dann wieder entgegen dem Frühern,
»Während die Luft eindringet, das dienliche Wasser enteilet:
»So das geschmeidige Blut auch, entlang durch die Glieder gereget,
»Wenn es zurück gewendet einmal nach Innen eindrängte,
»Kam die andere Strömung hinab gleich Wogengebrauses,
»Doch wie hinauf es eilt, sie dann aushaucht wiederum rückwärts.«

Betrachten wir dies Fragment genauer, so zerfällt es in zwei Theile, der erste Theil spricht geradezu die Ansicht des Empedocles über das Athemholen aus, der zweite Theil macht selbige anschaulicher durch die Vergleichung mit der Clepsydra der Alten oder ihrer Wasserglocke, um dies Wort so zu übersetzen. Was nun den ersten Theil des Fragments betrifft, so ergiebt sich Folgendes daraus: Ein Mal, dafs dem Empedocles der Athmungsproceſs allgemein, wo er sich zeigt, derselbe war, und spräche er nicht zugleich vom Fleische solcher athmenden Wesen, so würden wir sogar, seinem Streben gemäfs die Ansichten, die er aufstellt, so weit wie möglich zu verallgemeinern, die Vermuthung wagen dürfen, dafs ihm auch die Pflanze athme; eine Vermuthung, die, wenn gleich sie durch die Ausführung des Fragments wieder beschränkt wird, demungachtet anderweitig vielleicht ihre Erörterung in den Fragmenten fand, und durchaus nicht als dem Sinne nach unempedocleisch zurückgewiesen werden möchte; dies um so weniger, da auch in unserm Fragment das Athmen nicht etwa blos nur durch Mund und Nase geschieht, sondern überhaupt durch die Poren dss Körpers erfolgt, denn Empedocles spricht ausdrücklich in dieser Hinsicht von den vielen Oeffnungen, die überallhin an der äufsersten Haut hervortretend, dem Aether den Durchgang dabei verstatten. Diese Ansicht aber stellt zugleich wieder den Athmungsproceſs für das Einzelwesen als einen ganz allgemeinen des Körpers dar. Auch das Gröſsenverhältniſs dieser Poren bestimmte

Empedocles dem Aristoteles (de respir. c. 7) zufolge, und zwar so, dafs sie kleiner seyen als die Bluttheilchen, gröfser aber als die Lufttheilchen; so dafs also, müssen wir als Grund hinzudenken, das Hervorströmen des Blutes aus diesen Poren unmöglich, so wie das Einströmen der Luft dadurch als möglich von Empedocles gedacht ward. Die bewegenden Kräfte, die sich weiter beim Athmen thätig zeigen, sind der Aether und das Blut. Es ist die Frage, ob hier Empedocles den Aether der Luft gleichbedeutend nehme, die er in der Vergleichung mit der Wasserglocke braucht; — und dafs er von dem wilden Gebrause redet, mit welchem er in den Körper hinabsteigt, so wie die Auslegung des Aristoteles (l. l.) der den Aether geradezu als Luft versteht, spricht sehr dafür; — aber wir haben es nicht nöthig, den Ausdruck Aether nur als poetisch gewählter gebraucht zu denken, denn sonst wäre kein Grund vorhanden, warum er bei der Clepsydra nur statt dessen von der Luft redet; vielmehr haben wir schon öfter gesehn, dafs Empedocles, wenn er im geistigern Sinn reden wolle, auch ein edleres Wort dazu brauche, und so würde hier also wohl Luft in dem einen Falle so gut wie in dem andern zu denken seyn, nur mit dem Unterschiede, dafs sie bei dem Athmen beseelter angeregt zu fassen sey, als bei der Clepsydra; und dies ist um so weniger gegen Empedocles Weise, da ihm ja sonst immer Gleiches dem Gleichen naht; soll daher dieser Grundsatz hier festgehalten werden, so kann die dem Empedocles im Körper selbst organisch, also in höherer Umbildung befindliche Luft durchaus nicht auf einen blos mechanischen gröberen Luftzustand hindeuten, der sich nur beim Ein- und Ausgehen der Luftströmung in einer blofsen Steigerung oder Minderung der Spannung, so wie in einem blos quantitativen Mehr oder Weniger kund zu geben vermöge,

auf einem blofsen Verhältnifs des äufsern Druckes beruhend, das hier waltete, und wir brauchen um so weniger hier an dem blos Aeufserlichen zu haften, da ja dem Empedocles alles Gedanken hat und Theil an Besinnung. Die zweite bewegende Kraft, welche Empedocles beim Athmen als thätig zeigt, ist das Blut, welches sich hier in zweifacher Bewegung kund giebt, nämlich in einer Einkehr nach Innen und in einem Hervorgehen nach Aufsen. Dafs Empedocles hier aber diese, ich möchte fast sagen, peristaltische Bewegung des Blutes als diejenige des Pulses nur angesehen haben könne, scheint mir durchaus unwahrscheinlich, da ja, wenn gleich er wohl den Unterschied zwischen Arterien und Venen nicht kannte, doch die Beobachtung zwischen dem Rhytmus des Pulses und des Athemzugs so leicht und natürlich angestellt werden kann, und sie sich doch als durchaus in so verschiedener Schwingung ablaufend kund geben, dafs die Bewegung des Athmens zu der des Pulses sich vielmehr wie eine allgemeinere zu einer besondern zu verhalten scheint. Wir würden es daher als dem Sinne des Empedocles nicht entgegen annehmen dürfen, wenn ihm eine zwiefache Bewegung des Blutes statt gefunden hätte, eine allgemeine, deren Rhytmus sich im Athmen kund giebt, und eine besondere, die sich z. B. in den Undulationen des Pulses ausspräche. Dafs auch hier die Anhäufung des Blutes nach Empedocles im geistigen Sinne und nicht als blofser Mechanismus gefafst werden müsse, folgt aufser jener allgemeinen Erklärung, dafs ihm alles Gedanken hat, noch bestimmter aus seiner besondern Ansicht von dem menschlichen Blute als der Stätte, in deren Tiefen, wie er sagt,

— — — »der Gedanke am Meisten beweget wird bei den Menschen,
»Denn das Blut es ist dem Menschen Gedanke des Herzens«

Merkwürdig scheint noch in unsren Fragmenten ein Einfluſs hervorzutreten, welchen auch die Poren in ihrer Allgemeinheit auf das Blut äuſsern; denn dadurch, daſs sie da sind, scheint nämlich Empedocles sagen zu wollen, sey auch das Blut still, so daſs ihr Nutzen hier ein doppelter wäre, nämlich zur Beruhigung des Blutes und zum Eingange der Luft beim Athmen. Wie aber dies Stillseyn des Blutes erfolge, ob durch die theilweise Verdünstung, oder dadurch, daſs die eindringende Luft selbiges zurückhält, oder wie sonst, davon schweigen die Fragmente. Allein wahrscheinlicher soll nur dadurch das Gröſsenverhältniſs der Poren angedeutet werden, von welchem Aristoteles (am a. O.) redet, daſs nämlich nach Empedocles die Poren kleiner seyen, als die Bluttheilchen, so daſs also das Blut bei der Kleinheit dieser Poren die Oberfläche des Körpers nicht überschreiten könne.

Das Athemholen selbst nun erfolgte dem Empedocles laut unsrem Fragmente so, daſs das Blut sich nach Einwärts, also nach Innen dränge; sey es aber nach der innern Axe seiner Gefäſsspannung selbst, oder überhaupt nach dem Centrum des Körpers zu, oder beides zugleich und in einander, was einer allgemeinern Ansicht noch mehr genügt, darüber spricht sich Empedocles nicht weiter aus. So wird auch kein tieferer Grund sonst für diese Bewegung hervorgehoben. Aristoteles (am a. O.) behilft sich damit, jenen Umlauf des Blutes als angeboren auszulegen, (sagend, *διὰ τὸ αἵματος κινεῖσθαι ἄνω καὶ κάτω πεφυκότος*). Uebrigens erkannte Empedocles nach Plutarch (de plac. philos. 4, 22) noch eine ursprünglichere Athmung an; indem dieser bemerkt, Empedocles lasse das Athmen zuerst erfolgen, wenn die in den Neugebornen (*βρέφεσιν*) befindliche Feuchtigkeit abgeschieden sey, wo dann die Luft in die leeren Gefäſse von Auſsen eindringe, (erstes Einath-

men), dann werde die Luft durch die hervordringende, angeborne Wärme wieder verdrängt, (erstes Ausathmen); bei dem nach Innen kehren der Wärme dagegen dringe die Luft wieder zu (zweites Einathmen), nun erst dringe das Blut nach der Oberfläche des Körpers (zweites Ausathmen) und so erfolge weiter das Wechselspiel zwischen Luft und Blut. In dieser Stelle wird offenbar zugleich die Bewegung des Blutes später als die der Wärme gesetzt; sollte es, möchten wir fragen, in diesem Wechselspiel von Luft und Wärme nach Empedocles erst die eigene Belebung und Bildung vollständig errungen haben? —

Der zweite Theil des Fragments giebt uns von seinen Ansichten noch ein anschaulicheres Bild. Obgleich die Wasserglocke der Alten selbst in Hinsicht ihrer äufsern Form nicht genau bekannt ist, indem aus Hero (Pneumatica in den opp. veterum mathematicor. Paris. 1693. Fol. p. 145. ff.), so wie aus Simplicius (ad Arist. de coelo, 2. Fol. 127. b), und unter den Neuern aus Dionys. Petavius (in seinen notis ad Synesii Dionem p. 21) wohl deren Beschreibung und Gebrauch, namentlich auch als Zeitmesser bei dem Gerichtsverfahren, ersichtlich ist, nicht aber deren Gestalt, so ergiebt sich doch aus unserer Stelle darüber Bestimmbares genug, um die Vergleichung zu verstehen. Hier erscheint sie zwar noch als tändelndes Spiel des Mägdleins, allein ernst genug gehalten, indem es dem Empedocles ein bedeutsameres Spiel der Natur selbst bedeutsam genug ausspricht, nämlich das seltsame Spiel zwischen Luft und Wasser, wie sich beide in elastischer Thätigkeit einander drängen und fesseln. Petavius vergleicht sehr entsprechend die Clepsydra mit dem Mundstück einer Giefskanne; denn beide Bestandtheile die hier erwähnt

werden, ein enger, einfach geöffneter Lauf, und eine Kehrseite mit vielen Löchern durchbohrt, finden sich daran, nämlich eine trompetenförmige Röhre, an ihrem engeren Halse nur einfach geöffnet, so wie eine trichterförmige Stürze daran, die sich in viele kleine Oeffnungen auflöst; und wenn man die Mündung des Laufes zuhält, und die Stürze ins Wasser senkt, dringt kein Wasser ein, läfst man dagegen den Finger los, so dringt das Wasser sogleich nach; wenn dann wieder der Finger auf die Mündung gesetzt, und das mit Wasser gefüllte Gefäfs aus dem Wasser gezogen wird, so verhindert die äufsere Luft das Entweichen des Wassers, wie Knaben sehr oft spielend versuchen, nur dafs man nicht dabei ein Mifstönen der durch die Oehre einzudringen bemühten Luft gewahrt. Läfst man dann die Finger von der Mündung los, so stöfst die von oben eindringende Luft das dem Gesetz der Schwere folgende Wasser nach unten wieder aus. Bei der empedocleischen Vergleichung selbst nun entspricht hier die Luft dem Aether oder der Luft überhaupt, Wasser dem Blute, das Spiel des Mägdleins, welche die Wasserglocke einsenkt und wieder hervorhebt, der ein und ausstrebenden Kraft des Blutes selbst; ferner scheint auf den ersten Anblick die einfache Oeffnung der Nase, und nach Befinden zugleich dem Munde zu entsprechen, die vielen kleinen Oeffnungen den Poren der Haut, und das Einathmen, als Eingehen der Luft bei sich nach Innen kehrendem Blute, dann gleich dem Eingehen der Luft in die Wasserglocke zu seyn, während das Wasser durch die kleinen Oehre entweicht; dagegen das Ausathmen, indem das wieder nach Aufsen strebende Blut die Luft verdrängt, gleich dem Verdrängtwerden der Luft aus der Wasserglocke durch das Eindringen des Wassers, in beiden

Fällen bei unbedeckter Mündung. Allein wenn man hier den Gegensatz zwischen Oehr und Mündung festhalten wollte, so würde das Gleichniſs hinken, weil Empedocles gleich im Anfange des Fragments ausdrücklich sagt, daſs durch die Hautöffnungen (die Poren) dem Aether der Durchgang sey; und da hier das Blut nicht entweicht, sondern nur nach Innen sich kehrt, so muſs ja dadurch allgemein durch alle Oeffnungen Eingang in dem Einathmen, und wenn das Blut wieder hervordrängt, durch alle Oeffnungen auch wieder Ausgang der Luft in dem Ausathmen entstehen, beides aber immer ohne eine Verdeckung der eigentlichen Mündungen; dênn so wie, wenn die Hauptmündung geschlossen ist, der jedesmalige Zustand der Wasserglocke unverändert bleibt, so würde dann auch dasselbige in Beziehung auf den Athmungsproceſs wohl als empedocleisch gelten, nämlich bei geschlossener Nase und Mund der Athmungsproceſs gleichfalls still stehen. Daſs übrigens Empedocles an der Clepsydra selbst allgemeines Anstreben der Luft auf alle Oeffnungen auch im Zustand der Wasserfüllung erkannte, folgt daraus, daſs ihm die Luft in den Oehren dabei miſstönte, indem sie die Enden zwingt, d. h. wohl einzudringen bemüht ist. — Auch über Ernährung und Wachsthum finden sich einige, obgleich mehr äuſserliche Andeutungen als empedocleisch vor. Denn so sagt Plutarch (de plac. philos. 5, 27, wobei Galen. hist. philos. c. 38 zu vergleichen), daſs die lebendigen Wesen (*τὰ ζῶα*) durch die Mittheilung des ihnen Eigenthümlichen (*διὰ τὴν ὑπόϛασιν τῦ οἰκείυ*) ernährt würden, so wie sie durch das Vorhandenseyn der Wärme an Wachsthum zunähmen (*αὔξεσθαι*), dagegen aus dem Mangel von beiden abnähmen (*μειῦσθαι*), und umkämen. Dieses Letztere jedoch, auf die Nachtseite des Lebens deutend, läſst sich aus Empedocles Ansichten noch weiter

ent-

entwickeln. Betrachten wir daher endlich diese ernste Seite des Lebens selbst, nämlich seinen Tod, wie zugleich seinen Schlaf, als das Gleichniſs des Todes, so erfolgte ihm beides nach Plutarch (de placit. philos. 5, 25), in Hinsicht der materiellen Erscheinung und in engerer Beziehung des thierischen Lebens durch den Erkältungsproceſs der Erstarrung (*καταψύξει*) der angemessenen Wärme des Blutes, nur das bei dem Schlafe selbiger in minderem Grade eintritt, dagegen im Tode durchaus (*παντέλεις*); dabei erfolge zugleich, wenigstens bei dem Menschen, worauf Plutarch zunächst diese Ansicht hinstellt, im Schlaf, wie im Tode, eine Abscheidung des Feurigen von den Bestandtheilen der Menschenbildung, (*διαχωρισμὸν τῦ πυρώδες*), woraus die Menschenbildung (*ἡ σύγκρισις τῶ ἀνθρώπῳ*) bestehe; nur daſs er die Ausscheidung beim Tode allgemein, dagegen beim Schlafe nur theilweise (*διαχωρισμόν τινα*) nennt. Sehen wir aber von diesem engern und materielleren Standpuncte hinweg zu dem höhern, wie überhaupt empedocleischer Ansicht gemäſs Ruhe und Vergehen des Lebens erfolgen kann, so ergiebt sich aus dem vielfach und in anderer Beziehung darüber schon Gesagten Folgendes:

Alles Leben ist an sich ein einiges, gemeinsames und geistiges, was, wie nie entstanden, auch nie vergeht. Dagegen alles Einzelleben als solches ist wandelbar und vergänglich, aber als Leben selbst unvernichtbar; denn alles Einzelleben ruht in dem allgemeinen Leben, und wie es daraus in groſsen Perioden der Zeit gesetzmäſsig und nothwendig hervorgeht, so wird es zwar, da es in und mit dem Wesen selbst erscheint, in und mit ihm zugleich ein wandelbares, denn (I, 117 ff.)

— — — »Unter einander gestürmet
»Werden es Wandelbare,«

aber diese Wandlungen selbst sind Stufen der Entwicklung für die Wesen,

— — — »Denn sie verändert Entwicklung,«

folglich auch Stufen der Entwicklung ihres Lebens; und thörigt nennt Empedocles diejenigen (I, 81),

»Die zu werden ja wohl, was sie nicht schon vormals, hoffen,
»Oder dahin zu sterben, und gänzlich vernichtet zu werden.«

Daher würde es ihm in gleicher Ansicht als Thorheit erscheinen müssen, dafs das Leben an sich vergehe, eben darum, weil ihm ja kein gänzliches Dahinsterben der Wesen satt findet; und so spricht auch eines der Fragmente das Sterben als ein Wechseln der Bildung aus, obgleich das Subject des Satzes ungewifs, welches Sturz mit leichter Wendung der Lesart auf den Eifer bezieht, indem es heifst:

»Denn aus Lebenden schuf er Gestorbenes, Bildungen wechselnd.«

Aber nicht blos ein Wechseln der Bildungen erschöpft wohl schon Empedocles Sinn, sondern wie alles Einzelne durch Liebe wieder eingeht in das Eine, das Absolute, aus welchem es hervortrat, so mufs auch mit ihm das Leben selbst in seinen gesetzmäfsigen Entwicklungsformen dorthin eingehen, um wieder dasselbe zu werden mit dem allgemeinen Leben, aus welchem es genommen. So mufs allmälig das vereinzelte Elementarleben verschwinden, indem es sich verklärt zu einem gemeinsamen Leben des einen geistigen Elements, und wo es im Einzelnen vergeht, kann es zwar in einzelnen Perioden überwiegenden Eifers der Gewalt unterliegen, noch mehr vereinzelt zu werden; aber wie jener Streit des Eifers bezwungen ist durch Nothwendigkeit und den Umschwung der Liebe, so folgt es, mit inniger Sehnsucht zu Verwandtem strebend, diesem Zuge gesetz-

mäfsiger Entwicklung zu dem Allgemeinen hin. Daraus würde sich aber weiter ergeben, dafs wo immer das Einzelwesen, sey es im Element, oder in der Pflanze, oder im Thiere, oder im entfesselten Geiste, frei und entbunden wird von dem Einflufs des Eifers, da mufs es aufsteigen zu höherer Form, die alte Hülle als das Absondernde stirbt, und es mufs in freierer Form sich gestalten, immer freier und entbundner werden, bis es ganz eingeht in das Allgemeine; und da alles Körperliche der Dinge seinen Bestandtheil entlehnt aus dem Element, so mufs auch das Element sich in allen denjenigen zu höherem Leben verklären, deren Leben selbst zu höherer Form eingeht. So mufs sich daher z. B. das Leben der Pflanze innerhalb ihrer Entwicklungen entfalten durch den niedern Elementarproceſs hindurch zu immer Höherem, und mit jeder Umwandlung der Art erlangt ihr Leben eine freiere Form, und sie selbst ging eine Umwandlung des Todes hindurch, bis sie endlich aufhört Pflanze zu seyn; ob aber zum Thier werdend oder nach ihrem Bestand eingehend in das allgemeinere vollendetere Elementarleben, welches unter dem Zwiespalt der äufsern Elemente ruht, oder wie sonst, wage ich nicht empedocleisch zu bestimmen, ohne zu sehr in das Ungewisse zu fassen. Nur das eine scheint noch in seinen Ansichten von der Seelenwanderung zu liegen, dafs, wie das innerste Wesen der Pflanze, der verhüllte Geist, durch Thier und Menschenbildung hinaufgeht unter die Göttlichen der einen Welt, und mit diesen endlich in das Alleinige selbst, eben so auch ein Theil des pflanzlichen Lebens, und zwar der edelste wesentlichere davon mit aufsteigen müsse in das Leben des Thieres, und aus dem Leben des Thieres in das des Menschen, und aus dem Leben des Menschen in das der Geister, und aus dem Leben der

Geister in das des Absoluten; und überall muſs dabei zugleich eine Verklärung des Lebenselements selbst vor sich gehen; es muſs dies so seyn, da ja dem Empedocles eben so wenig etwas ohne elementarischen Antheil besteht, als es zu etwas, folglich auch zu etwas Höheren entwickelt wird, ohne das Streben zu Verwandtem zu kommmen. So ist also empedocleisch betrachtet, der verklärte Tod der Pflanze Aufgang zu dem entwickelteren Zustande des Thieres, der verklärte Tod des Thieres Aufgang zu dem höheren Zustande des Menschen, der verklärte Tod des Menschen Aufgang unter die göttlichen Geister der höheren Welt, und solcher Tod der Geister Eingang in das Eine, Absolute, die Gottheit selbst. Wollen wir daher diesen Tod im Symbol der Alten erfassen, so ist er der Genius der Liebe mit leuchtender Fackel des Lebens, aber die Fackel wird nicht gesenkt, sondern nur leuchtender schwingt er sie empor. Dagegen das Zerrbild des Todes ist die Furie des Eifers, welche die glühende Fackel der Zwietracht schwingend das Weltall entzündet, und die gefallenen Geister hinauswirft in die Elementartrümmer einer weit getrennten, gesunkenen Welt, wo sie, im Heraclitischen Wort *a*) zu leben, das Leben der Seligen sterben, und leben ihren Tod; ein Daseyn, wo alle Hoheit entwich, nur die Liebe nicht, und wo das entartete Leben wiedergeboren werden soll durch den Schlangenbiſs qualvoller Schuld, durch die Züchtigung stürmenden Elements, und durch die ganzen Geschlechter der Leiden, unter welchen die Welt hier unten erseufzt, bang und schwer nach Erlösung aufathmend, bis sie die Liebe ihr bringt, und die irdische Welt wieder in das Bild der himmlischen verklärt, aus der

a) nach Hierocles in aurea carmina p, 186. ed. Needham. Cantabr. 1709. 8, sagte Heraclit: ὅτι ζῶμεν τὸν ἐκείνων θάνατον, τεθνήκαμεν δὲ τὸν ἐκείνων βίον.

sie genommen. Und wenn auch dem Empedocles der Schlaf ein Bild des Todes war, und er war ihm wie wir gesehen haben, noch mehr, er war ihm derselbige Zustand, nur in gemildeter unvollendeter Form, so kann es uns nicht befremden, dafs ihm auch der Schlaf eine Lösung war. Allein wenn wir seinen Ansichten gemäfs noch weiter denken, so ist auch der Schlaf zugleich Epoche der Verwandlung des ganzen Lebens, wie der Tod; nur dafs, nach Empedocles Ansichten bestimmter geurtheilt, der eine Schlaf in dem Stufengange der Wesen sich in immer gröfserer Verinnigung der Liebe hinneigen mufs zu der seligen Ruhe des ewig Einen, zu dem Lichtschlummer im Absoluten; während der andere Schlaf in immer mehr gesonderte Einzelnheit versinkend das Daseyn in die Aftergebilde des Eifers, seine Gluth und seine Zerstreuungen dahin wirft; ein Schlaf dem selbst das blödsinnige Wachen der Thorheit anheimfällt, und der das Leben hinstürzen müfste in die Nichtigkeit des Atoms, wenn nicht auch hieher die sinnige Liebe sich nahte unsterblichen Andrangs.

III) Von den Läuterungen.

(Katharmen).

So sind wir durch die Bilder der Wandlung und des Todes hindurch zu dem ethischen Zustande der Welt gedrungen, welchen die alten esoterischen Schulen der Weisheit so ernst und bedeutungsvoll ergreifen, selbst den Zustand vollendeter Weisheit dem der sittlichen Reinheit streng verknüpfend, da ihnen das höchste Wahre, wie noch den Socratikern, mit der Idee des Guten so innig verwebt ist, dafs sie die Unwissenheit, wenn auch nicht als Laster, doch als Schuld tief und ernst zu erfassen gewohnt sind. Daher können wir

uns nicht wundern, wenn wir namentlich in der pythagorischen Schule das Streben Wahrheit zu lernen und gut zu handeln durch dieselbigen Uebungen geregelt erblicken, welche wir höchstens dem sittlichen Leben selbst aufzuerlegen gewohnt sind, und wo, wenn die äufseren Zeichen der Uebung förmlicher und gemessener hervortreten, unsere Zeit vielleicht sogar über mystische Weise zu klagen geneigt ist, weil wir so arm an Mysterien geworden sind. Von jenem Gesichtspunkt der Alten aus sind auch die Empedocleischen Läuterungen zu betrachten, von denen wir noch Bruchstücke besitzen, und die wir als wesentlichen Bestandtheil seiner Weisheitslehren selbst auch in ihren Trümmern ansehen müssen. Was uns jetzt unsre Criterien der Wahrheit als theoretische Grundsätze zur Prüfung der Weisheit gelten, das waren, möchte man behaupten, jenen Alten ihre Katharmen als practische Gruudsätze, um daraus die Weisheitsfähigkeit des Denkers zu würdigen, so dafs ihnen mit den Läuterungen, die er selbst übte, auch seine Befähigung stieg, als ächter Weisheitsfreund Weisheit weise zu reden. Und nicht mit Unrecht; denn derjenige Denker der nur weifs, nicht vermag, ja der nicht einmal weifs, was er vermag, wenn er vermag, und wie er vermag, ist auch noch nicht einmal Freund der Weisheit, geschweige denn Weiser selbst. Denn er strebt weder umfassend zu wissen, noch was er weifs, tief zu empfinden, energisch zu wollen, frei zu gestalten. Mögen uns daher selbst gerade die besonderen Arten von Läuterung, nach denen z. B. die Pythagoräer strebten, in ihrer gemefsneren Regel mifsfallen, dies hebt nicht ihren tieferen Sinn auf, die Idee durch die That, und die That durch die Idee harmonisch und durchgreifend zu gestalten, noch auch die Erfahrung, dafs nur bei solchem Ernste der Weisheit Männer aus dieser Schule

mehr als aus jeder andern hervorzugehen vermochten, welche als Gesetzgeber und Ordner von Staten, als Feldherrn im Kriege, gewaltig in das Leben einzugreifen, Einsicht, Muth und Geschick genug befafsen, und deren mathematische und physische Erfindungen eben so tief das practische Leben berührten wie die Wissenschaft selbst, und es zum Theil noch heut zu Tage mit gleicher Stärke vermögen. Was wäre die Mefskunst allein ohne den einzigen pythagorischen Lehrsatz und seine Folgen geworden. — Alle Katharmen als solche überhaupt setzen nun, wie dies schon ihr Name (καθαρμοί abgeleitet von καθαρός) bedingt, als Läuterungen zunächst einen Zustand der Unlauterkeit oder Unreinheit voraus, der gehoben werden soll, und zwar ist diese Unreinheit eine ethische, als solche ist sie der Zustand des Bösen, so wie daher umgekehrt der Zustand des Guten, Reinheit des Wesens ist. Da aber auch die Reinlichkeit als äufsere Reinheit mit der Reinheit zusammenhängt, so können wir uns nicht wundern, wenn auch diese mit jenem ethischen Zustande verknüpft wird. Reinigkeit des Gedankens, der Empfindung, der begehrenden Regung des Gemüths, des Wortes und der That war also von solchem Standpunkt aus, als Reinheit dem Wesen nach eben so ethisch, wie die Reinheit der Form, oder ich möchte sagen als die Reinlichkeit, dies Wort im weitesten Sinn genommen, so nämlich dafs selbst der Gedanke, die Empfindung und begehrende Regung, wie Wort und That, nicht blos rein sey, d. h. die Reinheit im Wesen darstelle, sondern auch reinlich, d. h. rein in der Form, so wie der ganze Mensch in sich rein sey, und reinlich seinem Aeufseren und seiner allgemeinen Form nach. Aber diese Reinlichkeit konnte immer nur zunächst als Folge der Reinheit gefordert werden, sodann erst als Rückwirkung, indem ja auch um-

gekehrt das Aeufsere auf das Innere, die Form auf das Wesen wirkend gedacht werden mufs. Aber fragen wir mit Recht was ist jene Reinheit die wir im Innern des Menschen als ethisches Princip zu erfassen haben? Im Denken, womit sich den Alten das Empfinden verknüpft, ist sie die Wahrheit, welche zugleich frei macht; im begehrenden Vermögen ist sie die Mäfsigkeit oder Nüchternheit, in dem ganzen Wesen, wenigstens wenn wir nach empedocleischen Grundsätzen denken wollen, die Liebe als allgemeine Frömmigkeit gegen Gottheit und menschlich Verwandtes, selbst wenn es tiefer als in menschlicher Hülle lebte. Daher fordert auch Empedocles in Beziehung auf solche Reinheit des Sinnes als sittliches Leben (Kath. 14.)

— — — »Nüchtern seyn von der Bosheit.« a)

Daher erkennt er auch im Sinne jener Mysterien unblutiges Opfer als würdiges Opfer des liebenden Sinnes der Gottheit dargebracht, wenn er von früher Zeit der herrschenden Liebe unter den Menschen sagt (III, 55 ff):

»Weder war irgend bei jenen ein Gott Mars, oder die Schlachtwuth,
»Noch Beherrscher der Zeus, nicht Chronos, oder Poseidon,
»Sondern die Herrscherin Cypris. — — — —
»Welche dieselben mit frommen Abbildungen sich zuneigten,
»Mit gemaleter Schöpfung und vielfach duftenden Salben,
»Opfern der lauteren Myrrhe so auch und des duftigen Weihrauchs,
»Gelblichen Seimes Spend' alsdann ausschüttend am Boden.
»Doch von des Stiers schuldlosem Geblüt b) nicht träufte der Altar.

Daher selbst nicht Nahrung durch Fleischkost, (III, 63 ff.)

»Sondern es war ein solches bei Menschen die gröfseste Greulthat, c)
»Nach zertrümmertem Leben d) die weidlichen Glieder genieſsen«.

Daher ruft Empedocles auch über sich selbst schmerzlich aus (Kath. 15 ff.):

---

a) νηϊεῦσαι κακότητος — b) ταυρῶν ἀκρίτοισι φόνοις. — c) μῦσος μέγιστον. — d) θυμὸν ἀποῤῥαίσαντας.

»Wehe, daſs nicht vorlängst mich getilgt unerbarmender Tag hat,
»Eh mit den Lippen ich sann auf unselige Werke der Fleischkost«. e)

Es findet aber jene Scheu vor der Fleischkost und der Tödtung der Thiere, wie wir schon früher gesehen, darin noch ihren tieferen Grund, weil dies ihm nicht blos Zerstörung des Lebens überhaupt, sondern nochmehr Zerstörung verwandten Lebens ist in den Zuständen seiner Entwicklung, denn es sind die Empedocleischen Geister, wie wir gesehen, die, ethisch gefallen, ausstoſsen werden, in dieser Welt sich zu läutern durch thierische und pflanzliche Bildung hindurch; und wie drängen sich ihm diese gefallenen Geister, die zuerst nach ihrer Verstoſsung ein Spiel aller Elemente wurden, dann in organische Bildung zu kommen, wenn die Liebe beginnt, solche Bildung zu regeln. Daher können wir uns nicht wundern, wenn er die Tödtung des Thieres Mord, wenn er die Menschen selbst „Mordeserfüllte“ f) nennt; wenn er den Menschen ernster zuruft (Kath. 20 ff.):

»Lasset ihr nicht vom Mord dem schreienden g)? Sehet es nicht ein,
»Wie ihr einander verschlinget im Leichtsinn eueres Herzens h)?

und wenn er schauerlich sagt (Kath. 22. etc):

»In der Gestalten Verwandlung i) der Vater den theueren Sohn greift,
»Schlachtet ihn mit Gebet, der Bethörete: Aber sie nahen,
»Die den flehenden opfern; doch jener, der achtlos mit Dräuen
»Schlachtete, drinnen im Hause bereitet verderbliches Gastmahl.
»Also auch nehmend den Vater der Sohn, und die Mutter k) die Kinder
»Nach zertrümmerten Leben des theuern Fleisches genieſsen.«

Wie muſste ihm daher auch Unwissenheit Schuld seyn, wenn ihm Unwissenheit dadurch, daſs sie Unwissenheit bleibt, zu bleiben gelüstet, so Entsetzliches und Unreines vollbrachte. Daher, wie diese Welt

---

e) σχέτλιέ ἔργα βορᾶς. — f) πολυφθορῆς. — g) ὲ παύσεσθε φόνοιο δυσήχεος. — h) ἀκηδείῃσι νόοιο. — i) wörtl. μορφὴν δ' ἀλλάξαντα, nämlich αὐτόν bezogen. — k) μητέρα.

selbst noch Anlaſs zu neuer Schuld gab, müssen die Leiden derselben auch desto gewaltiger diese gefallenen Geister fassen, um ihre schwere und schwierige Läuterung zu vollenden; deshalb ruft er auch selbst die Menschen auf, in sich gehend ihr sittlich Elend zu begreifen, wenn er sagt (Kath. 32. ff.):

»Nun denn umhergescheucht von schwer belastender Bosheit [a])
»Athmet herzinnig noch nicht ihr auf von den kläglichen Sorgen.«

Zu solchen Läuterungscrisen gehörte dem Empedocles nach Coelius Aurelianus (de morbis chronicis I, 5.) auch die Raserey des Wahnsinns, welche Empedocles diesem Schriftsteller gemäſs in zwiefacher Hinsicht erfolgend betrachtete; einmal als Folge körperlicher Störungen, andernseits als Läuterungsmittel des Geistes. Dagegen war ihm auch die höchste Stufe der irdischen Vollendung, zu welcher sich der menschliche Geist durch die Läuterungen auf Erden emporhebe, wie bereits früher bemerkt, diese, Seher zu werden, Weihesänger und Arzt, letzterer als Leiden mildernder, helfender Naturweiser gedacht, (wie er ſelbst war), oder auch Fürst des Kampfes, (d. h. Heros im edlen Sinne der Alten), und es spiegelt sich darin zugleich die Blüthe jedweder menschlichen Reinheit; denn der Seher schaut die Wahrheit ohne verhüllenden Schleier; der Weihesänger singt, heiliger Begeistrung voll, in erhabenem Liede die Liebe nach ihrem göttlichen Seyn, die Liebe zur Gottheit und zu allem was göttlich hehr ist in dem All; der helfenden Naturweise verscheucht mit sicherem erfahrungsreichen Sinne liebreich und menschlich die Leiden der Menschen; und der Held, der es ist, besteht durch Beherrschung seiner selbst, mit Aufopferung duldend, mit Aufopferung handelnd, den groſsen

---

a) χαλεπῆσιν ἀλύοντες κακότησιν.

Kampf um die Höhen des Daseyns im Glanze des Ideals und im Schatten des Todes. Von da aus erst werden dem Empedocles die Menschen wieder fähig, unter Göttlichen ein göttliches Leben zu führen, (Kath. 49 ff.):

»Gastgenossen mit andern Unsterblichen, [a]) und an der Tafel
»Ledig von menschlicher Sorg' [b]), ohne Tod [c]), vom Zwange befreiet.« [d])

Was aber die Schuld selbst sey, welche sie herabwarf in die irdische Welt, darüber haben wir schon früher bemerkt, daſs sie in den Fragmenten nur unbestimmt erscheine, als Blutschuld (im engern Sinne Mord) und Unthat, aber immer auch als Trübung der Reinheit, denn er spricht von einer Besudelung, wenn er sagte:

»Der Nothwendigkeit Satzung, es ist der Göttlichen Urspruch,
»Habe theuere Glieder ein Geist besudelt mit Unthat,
»Blutschuld [e]), (und sie empfingen äonenverlängertes Leben),
»Jrret er um drei Tausend der Horen, von Seligen ferne.«

Liegt diese Schuld in einem Abfall von der Wahrheit durch Zweifel und Lüge, wie selbst das Wort ἀμπλακίη als sittliche Verirrung aufgefaſst werden könnte; oder, wie fast noch mehr aus den starken, auf die sich stark äuſsernde Handlung hinweisenden Worten Unthat und Blutschuld hervorzugehen scheint, da ja auch der Mord als eine besondere ἀμπλακίη hier unstreitig ausgesprochen ist, in dem Mangel an Mäſsigung, an Selbstbeherrschung, indem eigene Herrschsucht anderen Gewalt thut, — jener alte Riesenkampf der Titanen um die Herrschaft der Welt, — es bleibt durchaus unentschieden; nur scheint sie mir

---

a) ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέςιοι. — b) εὔνιες ἄνδρείων ἀχέων. — c) ἀπόκηροι. — d) ἀτειρεῖς. — e) εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι, φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ δαίμων.

nicht aus einem innern Schwanken der Liebe ursprünglich hervorzugehen, da ja die Liebe in allen Zuständen des Daseyns unabänderlich in den Wesen lebet, webet und waltet, und sie daher auch nach Empedocles Ansicht nur auf Zeiten vom Eifer zurückgedrängt zu werden vermag, nie aber in sich selbst zerfallen kann, eine Verhüllung, eine Verdüsterung der Liebe von Aufsen, aber keineswegs in sich. Bei alledem bleibt es jedoch auch immer noch unentschieden, ob hier nicht die Blutschuld (φόνος, wie es im Verse heifst), vielleicht nur erst für diese Welt gelten soll, so dafs in obigem Fragmente von ursprünglicher Verbannung aus dem göttlichen Seyn und einer Häufung der Strafe bei irdischer Blutschuld, der Tödtung des Lebendigen, die Rede seyn könnte.— Nicht minder unbestimmt bleibt es, welches die Läuterungen alle waren, welche Empedocles zur ethischen Reinigung des Lebens fordert; denn wenn uns die Ausleger von seinen Aufforderungen reden, sich als Blutschuld der Schlachtung und des Fleisches der Thiere zu enthalten, so wie des Essens der Bohnen und des Lorbeers, denn (Kath. 30):

»Von dem Laube des Lorbeer ist durchaus zu enthalten,«

so ist dies unstreitig nur, wie bei den Pythagoräern überhaupt, um das Auffallendere davon zu sagen, was z. B. in Hinsicht des Lorbeers auch in sofern hervortritt, dafs auch dem Empedocles zufolge die vollendetste Seelenwanderung der Pflanzenwelt in den Lorbeer geschah, (vergl. Aelian. H. A. 12, 7). Daher mögen wir wohl mit Grund diese Vorschriften der allgemeinern Ansicht unterordnen, nach welcher dem Plutarch zufolge (op. ed. Xyland. T. II. p. 997. E.) Pythagoras und Empedocles ihre Schüler überhaupt gewöhnten, nicht blos gegen die Thiere, sondern auch gegen die andern Theilwesen (τὰ ἄλλα μέρη) der

Welt gerecht (δικαίως) zu seyn. — Wie grofse Erfolge aber die alten Denker durch diese Läuterungen selbst hervorzubringen strebten, geht daraus hervor, dafs nächst der sittlichen Reinheit, sie dadurch sogar eine gröfsere Herrschaft über die Natur erlangen zu können glaubten, sey es nun, dafs diese kräftigere Beherrschung der Natur ihnen als Folge weiser Einsicht selbst und mittelbar galt, oder dafs sie dieselbe unmittelbar zugleich aus der mehr geeinigten, geistig freier gewordenen, menschlichen Kraft abzuleiten versuchten; aber dann mufsten sie wenigsten im Einzelnen dadurch Wirkungen in der Natur hervorbringen können, die sie dazu bewogen, ein solch ideales Resultat menschlicher Kraft rücksichtslos und allgemein einem darein Einzuweihenden auszusprechen, wie dies namentlich Empedocles selbst thut, wenn er, obgleich Mittel voraussetzend, sagt (Kath. 35. ff.):

»Welcherlei Mittel *a*) geworden ein Schirm vor Uebel und Alter, *b*)
»Merke; da ich nur dir allein vollende dies Alles.
»Kraft unermüdlichen Windes du stillen wirst, der auf die Erde
»Stürmend mit seinem Wehen zu Grunde richtet das Saatfeld.
»Wiederum, wenn du es wolltest, du bringest rückstrebenden Windshauch;
»Schaffest alsdann aus dem Schauer, dem dunkelen, günstige Trocknung
»Für die Menschen, und schaffest so auch aus Trockne des Sommers
»Baumernährende Güsse, Erfrischung in Sommerungsgluthen,
»Führst dann herauf aus dem Hades die Kraft *c*) des getilgeten Mannes.«

Das Alterthum ist oft kühn und ungemein in der Aufstellung erhabner Ansichten von der Natur, aber immer schon bleibt es hehre Folge aller Weisheit des Menschen, dafs sie sogar durch Anwendung einfacher Mittel auf ungemeine Weise die Witterung

---

a) φάρμακα. — *b*) κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ. — *c*) μένος.

der Länder zu verändern im Stande ist. So vermag sie ja dem Zug der Winde wie der Fluthen durch Damm und Hügel zu begegnen, öde Gefilde werden in fruchtbare Satfelder verwandelt, der tödliche Schlaf des Geistes wird erweckt, und aus den Erstarrungen des sterbenden Lebens ruft sie dasselbe frei und hell wieder hervor zu heitrem Daseyn; jedoch am herrlichsten that sie es stets an der Hand der Liebe, die aber selbst wieder am Verklärtesten war im Abglanz reiner inniger Religion. Unsere Wissenschaft hat die ernste ascetische Seite dieses Strebens und Uebens, welche das Alterthum hegte, weit von sich geworfen, so dafs uns selbst dadurch das Verständnifs derselben erschwert werden mufs; und nur in einzelnen Erscheinungen der christlichen Ascetik des Mittelalters berühren uns, wie aus der Ferne einzelne ernste Anklänge davon. Solchem Sinne gemäfs wirkte vor andern der Orden des Benedictus während seiner bessern Zeit nützlich und gut, in christlichen Katharmen, das Gelübde der Weisheit denen der Sittenreinheit, Selbstentäufserung und liebenden Hingebung hinzufügend, und wahr und warm singt so unser Herder in seinen Legenden von ihm:

— — — — Dann verschaffte
Der Orden Benedicts der Sonne Raum,
Die Erde zu erwärmen. Wessen Hand
Hat diesen Fels durchbrochen? Diesen Wald
Gelichtet? Jenen Seucheschwangern Pfuhl
Umdämmt, und ausgehackt die Wurzelknoten
Der ew'gen Eichen? Wer hat dieses Moor
Zum Garten umgeschaffen, dafs in ihm
Italien und Hellas, Asien
Und Afrika jetzt blühet? War es nicht
Gottsel'ger Mönche emsig-harte Hand?
Und wie den Boden, so durchpflügeten
Sie wildre Menschenseelen. Manchen Uhr
Belegt' ein Heil'ger mit dem sanften Joch
Des Glaubens. Mancher Drache flog, besprochen

Vom mächt'gen Wort, lautzischend in die Luft
Zur Ruh der ganzen Gegend.
— — — — Billigkeit
Und Milde trat im schlichten Mönchsgewand,
Im Waldeskittel, wie im Priesterschmuck
Hin vor den Thron, und ins Gewühl der Schlacht,
Trat zwischen die Zweikämpfer, in den Rath
Der Ritter und in's Haus, in's Brautgemach,
Versöhnend, schlichtend, sanft verständigend.

Sind übrigens Klänge der Kraft, wie sie geflügeltes Wort zu verkünden unternimmt, nicht selten zu sehr aus den Schranken der Wirklichkeit tretend, so mögen wir doch mit Freuden dem, der weise und gut ist, immer solche Kraft anwünschen, wie sie Empedocles so ideal uns darstellt, wäre auch dieselbe herrschend über uns selbst; denn, um noch einmal das Wort des Weisen, der an der stilleren Ilm mild und ideal das Leben erfafsete, reden zu lassen:

»Wes ist der Erdenraum? — des Fleifsigen.
»Wes ist die Herrschaft? — des Verständigen.
»Wes sey die Macht? — Wir wünschen Alle nur
»Des Gütigen, des Milden. —
»— — — — Der Weisere
»Soll unser Vormund seyn.« —

IV. Anhang.

1) Von der philosophischen Bedeutung der Zahlen und ihrer Anwendung auf die Betrachtung der Natur.

In der Weisheit der Pythagoräer nehmen die Betrachtungen über die Zahl eine so entschiedene Stelle ein, dafs es uns befremden müfste, wenn wir nicht auch beim Empedocles Hindeutungen darauf finden sollten, da doch seine Weisheit sonst der

der Pythagoräer so nahe befreundet ist. Indefs kommen in den Fragmenten und bei den Auslegern nur wenige Aeufserungen vor, die sich hierauf beziehen, und da sie so sehr im Sinne der pythagoräischen Ansichten darüber erscheinen, so können wir uns nicht wundern, wenn wir nicht mehr darüber gesagt finden, da seine Fragmente und deren Auslegungen nur die auffallendern eigenthümlicher erfafsten Ansichten, widerlegen oder berichtigen wollend, kund geben. Um aber auch das Wenige darüber bei Empedocles richtig zu erfassen, müssen wir uns einer allgemeinern Betrachtung der Zahl überhaupt, wie ins Besondre der Art, wie sie die Pythagoräer betrachten, überlassen, um auch hier die empedocleischen Ansichten in ein helleres Licht stellen zu können. Fassen wir nun den Character der Zahl ganz allgemein auf, so erscheint sie uns zunächst zwar als feste Besimmung eines Umfangsverhältnifses, aber da auch der Grad durch sie festgestellt werden kann, so wird dieses Verhältnifs der Quantität in Beziehung auf Kraft und Wesen irgend eines Gegenstandes so nach Innen gekehrt (intensiv), dafs wir uns nicht wundern können, wenn die Zahl auch als Bestimmung der Eigenschaft (als Qualitätsverhältnifs) hervortritt; um so mehr, wenn die Ansicht von einer ursprünglichen Identität des Daseyenden ausgeht, wo dann die Eigenschaften insgesammt nicht anders, als in besonderer Richtung und Spannung sich verinnigende oder entäufsernde Verhältnisse des Umfangs angesehen werden können. Da ferner die Urtheile des rechnenden Verstandes in ihrem Verfahren auf den selbigen allgemeinen Gesetzen des Denkens beruhen, wie die übrigen Speculationen des Verstandes, (denn wenn man auch mit Kant die Zeit nur als Grundlage der Zahl, und nur als Form der Anschauung gelten lassen wollte, so würde doch immer das rechnende Verfahren als

ein

ein angewandtes Denkverfahren gelten müssen), da ferner jene rechnenden Urtheile des menschlichen Verstandes auch wieder so tief in die äufsern Verhältnisse des Lebens eingreifen, dafs sie von Seiten der Anschaulichkeit dem nach Zahlen Messenden nicht selten Analogien und Gleichnisse hervorrufen, die gerade aus seiner Wissenschaft der Zahl hervorgingen, so kann es nicht auffallen, wenn die Zahl selbst als Symbol der Naturbeschauung und der Lebensverhältnisse angesehen wird, ja selbst von dem Symbol aus noch mehr entäufsert, zu einem fast schon willkührlich werdenden Ausdruck der Verhältnisse hingewandt wird, besonders wenn sie durch ihre Bezeichnung in der Ziffer noch mehr zu dem concreten Gebrauch der äufserlichen Darstellung hinneigte. Alle diese Ansichten von der Zahl hegte selbst die pythagorische Schule (cf. Heinr. Ritter Gesch. der pythag. Philosophie, Hamb. 1826.) Die Zahl bestimmte den Pythagoräern die Eigenschaft wie den Umfang, sie war ihnen Symbol, und ward zum äufsern Zeichen. Ja sie steigerten selbst diese Ansicht noch mehr dadurch, dafs ihnen, wie Aristoteles (metaphys. 1, 5 und 6) bemerkt, nicht blos die Dinge selbst Zahl wurden, sondern auch die Basis, Princip und Grundwesen (ἀρχὴ, οὐσία) der Dinge, so dafs eigentlich also in letzterer Hinsicht die Dinge nur Darstellungen, oder noch bestimmter zu reden, Verwirklichungen der Zahl wurden; und sehr scharfsinnig ist hierüber Ernst Reinholds (in seinem Beitrag zur Erläuterung der pythagoräischen Metaphysik, Jena 1827) durch Aristoteles veranlafste Entwicklung der Art, wie den Pythagoräern die Zahl Wesen der Dinge sey, nämlich dadurch, dafs die Zahl aus einem zwiefachen Princip bestehe, der Einheit, oder dem Zusammenfassenden, Begränzenden (ἓν, πέρας, περαῖνον) und der unendlichen Mannigfaltigkeit (ἄπει-

ρον), durch deren beiderseitige Beziehung sie erst ein bestimmtes Ganze (πεπερασμένον) werde; dieses Doppelprincip bilde nun auch das ὄν, die bestimmte Realität der Dinge. — Daher wird aber auch die abstracte Zahl zugleich Typus von dem, was da ist, so wie in genetischer Hinsicht alle Zahl dann nothwendig die Dinge selbst in ursprüngliche, (Urzahlen), und in abgeleitete Zahlen zerfället, letztere als Folge und Nachbild jener Urzahlen; und in solchem Sinne leiteten sie daher auch wieder unmittelbar aus dem Einen als der Grundsubstanz (dem Urelement) alles Seyende in seinen Einzelheiten ab. Es kann uns nun auch nicht befremden, dafs sie selbst einzelne Begriffe durch Zahlen und Zahlenverhältnisse ausdrückten. So tritt z. B. als aus Analogien des Verstandes folgend die Erklärung der Gerechtigkeit, unter dem Gröfsenverhältnifs gefafst, als das Gleichmal-Gleiche bei ihnen hervor, also als das potentielle Product einer Gröfse des zweiten Grades; aber immer mit Festhaltung der Aehnlichkeit, dafs beide aus sich selbst Gleichem in jeder Beziehung gleichmäfsig produciren, und zwar die Gerechtigkeit nach pythagorischer Deutung, weil dieselbe Gleiches vergelte. So war ihnen ferner die Zwei Symbol der Eris; so stellten sie überhaupt Göttliches und Menschliches durch gewisse Zahlen dar; ja sie bezeichneten sogar, besonders Eurytos (Arist. Metaphys. XIV, 5 und Theophr. met. c. 3. gemäfs), geradezu die Begriffe, z. B. den des Menschen, des Pferdes u. a. durch bestimmte Zahlen; ein Verfahren, dafs nach seinem innern Sinn als Definition gewifs auf innerer Analogie beruhte, äufserlich (exoterisch) gefafst und gebraucht hingegen, durchaus als blofses Zeichen erscheinen mufste. Ich erinnere mich bei dieser Gelegenheit einer Handschrift, die mir über das vermeintliche pythagorische Zahlensystem, als auf Speculation angewandt, aus der Schule der

Martinisten mitgetheit ward. Auch hier hatten die Gottheit, der Mensch, wie das Thier u. s. w. ihre eigene bestimmte Zahl, die speculirende Rechnung erfolgte besonders durch ein Addiren der im Decimalsystem nebeneinander aufgestellten Ziffern, und ihre Summe bestimmte die Zahl des Wesens, von welchem die decadische Zahl ein besonderes Verhältnifs enthielt. Dafs jedoch diese Rechnungsweise durchaus nicht als pythagorisch zu betrachten sey, ergiebt sich schon daraus, dafs wenn in griechischen und unsern arabischen Ziffern die einzelnen Glieder der decadischen Zahl addirt werden, durchaus andere Resultate erfolgen; denn wenn z. B. die decadische Zahl zwölf, in arabischen Ziffern als 12 geschrieben, nach ihren Gliedern addirt $1 + 2 = 3$ giebt, so giebt sie umgekehrt in griechischen Ziffern als $\iota\,\beta$ geschrieben, eben sowohl 12, wie als $\iota + \beta$, weil ι in seiner Stellung einzeln oder im Zahlensystem gelesen immerfort zehn bleibt; eben so, wenn man nach der andern Art ΔII schreiben wollte, weil Δ immer = zehn bleibt. Tieferes mochte wohl unserem Leibnitz vorschweben, als er durch Zahlen und ihre entsprechende Bezifferung eine naturgemäfse Klassification der Begriffe zu entwerfen bemüht, durch die Anwendung der Combinations-Lehre darauf sinnige Verhältnifsbestimmungen der Begriffe zu entfalten, dadurch Neues zu entdecken, und das Problem der Pasigraphie natürlich und gesetzmäfsig zu lösen gedachte; eine wissenschaftliche Bestrebung, die er jedoch nachher unausgeführt wieder verliefs. Wenn auf so verschiedenen Wegen und in so verschiedenen Zeiten eine tiefere Bedeutung der Zahlen geahnet, gesucht, und wissenschaftlich oder mystisch versucht ward, so mufs in der Zahl selbst noch etwas tiefer ergreifendes seyn, was dazu führt, und wir können es in nichts anderm finden, als in der tiefen Gesetz-

mäſsigkeit und der klaren Evidenz, die in der Anwendung der Zahl liegt. Denn, um von der letztern zuerst zu reden, alles was durch Zahlen einmal erfaſst werden kann, läſst sich ja in den abgeändertsten Richtungen hindurchführen, sobald nur das Verhältniſs und seine Differenzirung mathematisch streng festgehalten wird; so lassen sich die mannigfaltigsten Probleme dadurch mit Strenge und Sicherheit als auflösbar erweisen, und wenn nur das δός μοι πῦ στῶ des Archimedes nicht fehlt, so wagt es die Wissenschaft, die Welt selbst aus der Angel zu heben. Dies würde sie aber nicht können, wenn nicht die Erfahrung selbst erwiese, daſs alles, mit Salomo zu reden, „nach Maaſs und Zahl geordnet“ ist; und je tiefer der Blick des Forschers in die Natur eindringt, desto mehr Regel nach dem Gesetze der Zahl bietet sie auch dar; so berechnet uns der Astronom aus den Elementen der Bahn die bestimmten Umlaufszeiten der Erde, der Sonne und ihres ganzen Systems, und bestimmt in fester Zahl ihren Umfang, ihre Höhen und Tiefen, ihren Tag und ihre Nacht; so faſst er selbst in gemessene Zahl die Bahn des Systeme durchirrenden Cometen, und überhaupt die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse des gestirnten Himmels. Nicht minder hat der Arzt schon seit Hippocrates bei dem acuten Gange der Krankheiten seine bestimmten guten und schlimmen Tage derselben, seine critischen Zeiten der Krankheit wie des Lebens überhaupt. So auch beurtheilt der Naturweise die Natur in ihren Mischungen sowohl, als in dem was sie bildet, zählend nach Maaſs und Gewicht, und es ist ihm eben so wenig ohne Bedeutung das Zahlenverhältniſs der Staubfäden zu den Blüthenblättern der Blume, wie das Zahlenverhältniſs der Sinnesorgane, oder Nerven, und Adern, welches die thierische Natur vor seinen Augen entfaltet; nicht unbedeutend die Trias, die sich

ihm in dem Verhältniſs der Polarität als Pol und Gegenpol nebst ihrer Indifferenz kund giebt, so wie das siebenfach strahlende Licht des farbigen Bogens, oder die Progression beschleunigter wie abnehmender Bewegung, in welcher ein Körper centripetal oder centrifugal den Pfad der Schwere vollendet, nicht unbedeutend der Dreiklang, welcher dem Tone seine Harmonie giebt; und obgleich es ihm nicht überall gelingt, das tiefe Gesetz einfach und beherrschend genug zu erfassen, was so bestimmt das Licht und den Ton, die Kraft wie die Masse, den Raum und die Zeit zahlgemäſs regelt und richtet, tief ahnet er es doch bei der Betrachtung der Natur; und jenes Spiel mit Möglichkeiten, welches die Abstraction der Zahl in entfesselter Speculation dem Verstande darbietet, er faſst leicht dieses selbst als ein tiefes Gesetz der Naturentfaltung in Zahlen; und ist jenes allgemeinere und Unendliches umfassende Zählen und Berechnen des menschlichen Geistes am Ende etwas andres als ein geistiges Freiwerden der Gesetze der Zahl, welches uns, da doch auch das Geistige seiner Natur folgt, nur desto erhebender Blicke in jenes höhere Reich der Zahl aufschlieſst, wo sich die körperliche und geistige Seite der Natur in ihrer Vollendung und Freiheit, unendlicher Entwicklung fähig, schaffend und gebieterisch waltend in groſsen Gesetzen durchdringen und verklären. Dies ist auch der Standpunkt, von welchem aus die Zahl selbst erst in ihrer Vollkommenheit überschaut werden kann; denn was sonst in den Zahlenbestimmungen in die zwei groſsen Hälften zerfällt, in die Zahlen der Natur, welche so nur als angewandt erscheinen, und in die Zahlen der Wissenschaft, welche nur als abgezogene Gröſsen sich kund geben, das flieſst hier unter dem Gesichtspuncte der einen groſsen Natur aufgefaſst, die sich nur in ver-

schiedenen Richtungen bald geistiger, bald körperlicher spiegelt, in einen einzigen grofsen Typus zusammen; nämlich überhaupt alle die Zahlen, erscheinen sie dann als Zahlen der einen Natur, insgesammt sind sie Naturzahl; und indem sie wie die Natur selbst mit Nothwendigkeit aus einfachen, nothwendigen, grofsen Gesetzen des Seyns hervorgehen, und dann zählend diese Gesetze aussprechen in dem, was da ist, in den Arten des Seyns, so sind sie, da sie in und mit der Natur sich enthüllen, so gut Offenbarungen des Göttlichen, wie diese selbst. Daher darf es uns auch nicht befremden, wenn in dem Glauben des Volks, wie in der Ansicht einzelner Naturweisen einzelne Zahlen von so hoher Bedeutung erschienen, dafs sie als heilig galten; als heilig darum, weil sich an die Wiederkehr ihres Cyclus grofse Gesetze des Lebens mit Regelmäfsigkeit knüpfen. Dafs solche Zahlen da sind, steht fest. Ist z. B. die Zahl, die den Cyclus unseres Jahres bestimmt etwas anderes, mit allen den gesetzlichen Entwicklungsstufen, die sie uns heraufführt in der Natur der Erde, wie in uns? So waren dem Pythagoräer die Zahl 10, die 4 wie die 7 heilige Zahlen; denn so sahen sie die Zahl 7 in den Saiten der Lyra eben so wenig zufällig entwickelt an, als in der Zahl der Plejaden, so fanden sie, dafs die Zahl 7 Entwicklungszahl des animalischen Lebens sey, indem z. B. dann einige Thiere die Zähne wechselten, und dergleichen mehr; und auch wir selbst erkennen noch zum Theil in der Zahl 7 ein Stufenjahr der Evolutionen des menschlichen Lebens an. Aber die wahre Bedeutung können solche Zahlen nur erhalten aus der Beobachtung der Natur selbst, und je umfassender dadurch Evolutionen der Natur in grofsen Perioden bestimmt werden, oder auch je allgemeiner daraus Constructionen des Naturbaues mit Nothwendigkeit erfolgen, desto

ernster wird ihr Sinn, desto entschiedener ist die Würdigung, die ihnen gebührt. Merkwürdig ist es, dafs je ahnungsreicher und schauender der menschliche Geist wird, desto fester hält er an einer tiefen Bedeutung der Zahl in den Entwicklungen der Zeit und der Verhältnisse des Raums, in den Ereignissen der körperlichen wie der geistigen Natur; namentlich gilt dies allgemein, so weit mir bekannt, von den Ansichten der Hellsehenden, und selbst jene astrologische Auffassung der Zahl, welche sich an den Einfluſs der Constellationen zu knüpfen pflegt, ist hier nicht fremd, da ihnen der Einfluſs der Gestirne sich weiter erstreckt als auf den Mechanismus der Schwere oder den flüchtigen Silberblick des Lichtes; denn wie Menschen auf Menschen freundlich und feindlich wirken, so wirken ihnen auch die himmlischen Sphären störend oder fördernd auf ihr gegenseitiges Leben ein; und jenes sogenannte groſse platonische Jahr des Zodiakus, welches nach astronomischen Rechnungen 25793 unserer Erdjahre befaſst, möchte ihnen so für die Erscheinungen der Welt vielleicht nicht ohne wichtige Bedeutung seyn.

Wenden wir uns nun zu dem, was bei Empedocles von den Zahlen in tieferer Bedeutung erscheint, so ist es erstlich, wie wir schon sahen, das ἓν als die Einheit, aus welchem er, wie die Pythagoräer, alle Dinge ableitete; eben so fanden wir schon früher drei Tausend der Horen als die gesetzliche Weltzahl, in welcher gefallene Geister in ihren Wandlungen umher irren müssen, bis sich der Zustand ihrer Verbannung löst; eine Zahl, welche durchaus wohl nicht als ganz willkührlich ergriffen gedacht werden kann, da Empedocles die Gesetze des Daseyns nach so tiefen Gründen zu erspähen bemüht ist, und was wir eben so in Hinsicht jenes alten Erdtages anneh-

men müssen, welcher ihm so lange dauerte, als jetzt der menschliche Foetus im Schoſse der Mutter ruht. Jedoch haben uns von diesen Zeitbestimmungen die Fragmente selbst keinen tiefern Grund hinterlassen. Merkwürdig ist auch eine Mittheilung der arithmetischen Theologumenen, (p. 20) wo dem Empedoclés jene Worte beigelegt werden, welche nach Plutarch (de Is. et Osir. c. 75) den Pythagoräern überhaupt als höchster Eidschwur galten; indem sie beim Pythagoras betheurend sagten:

»Nein bei dem, der gelehret den Viersatz unsrem Geschlechte
»Urquell, ew'ger Natur Verwurzelungen †) enthaltend;

ein Vers, den übrigens auch die goldenen Sprüche eben so wieder geben. Habe nun Empedocles zuerst diesen Eid metrisch gefaſst, oder ihn nur seinen Dichtungen verwebt, so spricht er doch überhaupt aus, wie wichtig den Pythagoräern und denen ihrer Wissenschaft Befreundeten der Viersatz oder die Tetractys, wie es im Griechischen heiſst, für die Erklärung der Naturgesetze seyn muſste, und man würde daher leicht sehr irren, wenn man mit den Auslegern bald nur die eine, bald die andere Geviert-Zahlenerscheinung in der Natur als diesen Zahlentypus erschöpfend auffassen wollte; denn so sagen Sextus (7, 94) und Stobäus, daſs dem Pythagoräer aus der 4, und mit den in ihr enthaltenen frühern Zahlen der 1, 2 und 3 die Decas entstehe, welche dem Pythagoras als allgemeine Grundzahl des Zahlenbaues von hoher Geltung war; Theon Smyrnäus (in seinen mathematischen Erklärungen zum Plat. ed. Ismaël. Bulliald. Paris 1644. 4. c. 38. p. 147) bemerkt, daſs die Tetractys in der Musik den Accord als Vierklang enthalte; der Verfasser der mathematischen

†) ριζώματα.

Theologumenen (p. 20) findet so den Viersatz bei der Sphäre durch Mittelpunct, Durchmesser, Umkreis und Flächenraum ausgesprochen, und hätte ihn eben so pythagorisch überhaupt bei der geometrischen Construction in Punct, Linie, Fläche und Körper auffinden können; so haben andere den Viersatz als pythagorisch auf die Elemente dieser Welt bezogen, nnd Plutarch (de Isid. et Osir. Tom. II. ed. Xyland. p. 381 F.) deutete die Tetractys als Symbol der Welt, indem er bemerkt. daſs sie aus der Summe der ersten 4 geraden und 4 ungeraden Zahlen, in der Zahl 36 ihre Vollendung finde. Alles jedoch Wendungen, die geheimniſsvolle Tetractys zu erklären, welche nur verschiedene Verhältnisse aussprechen, worauf der Viersatz seine Anwendung findet, und die alle wohl, entweder nur pythagorische Fälle sind, die darunter passen, oder auch Erweiterungen des Umfangs, welchen die Tetractys zu umfassen vermag. — So würde man selbst mit den Neuern die Zahlenbestimmung der Polarität als eine Tetractys erfassen können, wenn man das Positive und Negative der Richtung, seine Indifferenz und den Stoff selbst, an welchem sich dies kund giebt, als Bestimmungsstücke der Zahl nach zusammenfaſste, oder mehr noch in pythagorischer Weise diesen Viersatz ansehend, als Satz und Gegensatz überhaupt, oder besonders in der Zahl als die Einheit und Vielheit, dann noch ihr Intervall und das jenen gemeinsame Eine, das absolute ἕν hinzurechnen wollte. Daſs jedoch dem Empedocles die Tetractys wenigstens von den 4 Elementen galt, folgt wohl daraus, daſs er das Wort Verwurzelungen (ῥιζώματα) auch von den Elementen gebraucht (I, 29 und 74), wo wir es durch Wurzelgeschlechte übersezt haben. Wie nun auf die Vier, so findet sich ebenfalls auf die Zahl Fünf eine Hindeutung in den Fragmenten, von wel-

cher jedoch der Sinn eben so fraglich erscheint, als von jener, indem es heifst (Kath. 34):

»Schöpfend aus fünffachem Quell mit unbezwungenem Erze.«

Denn zwar hat auch die Fünf in der Zahlenlehre der Pythagoräer ihre ernste Bedeutung, so dafs ihnen diese Zahl sogar Symbol der Vermählung der Naturkräfte war (γάμος und ἀφροδίτη), wenigstens nach mehrfachem, obgleich nicht unbestrittenen Zeugnifs der Alten, (denn Jamblichus z. B. in Nicomachi arithm. p. 20. setzt dafür die Zahl sechs); und es soll ihnen die Zahl fünf darum im angegebenen Sinne gelten, weil sie alle ungerade Zahlen als männlich, alle geraden dagegen als weiblich ansahen, und ihnen 2 + 3=5 die Verknüpfung der ersten geraden mit der ersten ungeraden Zahl der Einzelheiten war, indem das ἕν selbst nur als Princip erfafst wird; aber die Stelle selbst giebt uns keine Anregung, sie in dieser Hinsicht zu nehmen, vielmehr tritt sie nur in Beziehung auf die Läuterungen hervor, indem nämlich Theon Smyrnaeus, der sie anführt, sie nur von diesem Standpunkt aus erwähnt, sagend: die Mittheilung der Politik und Dichtkunst habe zuerst auch ihre Läuterung (καθαρμόν τινα) so wie dies auch bei der gewöhnlichen wissenschaftlichen Einübung der Jugend gelte. Denn Empedocles sage wohl: „Schöpfend aus fünffachem Quell mit unbezwungenem Erze," — müsse man gereinigt werden (δεῖν ἀποῤῥύπτεσθαι); dagegen Plato, von fünf Wissenschaften aus müsse die Reinigung (κάθαρσις) vollzogen werden. Diese sind, die Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Musik und Astronomie. Worein nun aber diese fünffache Läuterung bei Empedocles zu setzen, und ob auch wirklich die Stelle in einem engern oder weitern Sinne zu nehmen, bleibt freilich dabey völlig unentschieden; sollen wir an die Reinigungen des südlichen

Orients denken, welche durch alle irdische Elemente hindurch vollzogen werden, durch Feuer, Wasser, Luft und Erde, und in einem noch besondern Sinne durch das Licht, so dafs wir auch hier bei Empedocles die Zahl aller seiner Elemente zu denken hätten, indem nämlich zu den 4 irdischen das geeinigte hinzugezählt würde, welches überhaupt bei den alten Naturphilosophen als *πέμπτη οὐσία* sich geltend macht, alles umkreisend, wie Plutarch (de *EI* apud Delphos, c. 8) bemerkt, und das von den einen als Himmel, von andern aber als Licht, oder auch als Aether benannt wird; oder sollen wir noch bildlicher unter dieser Fünfzahl sogar die 5 Sinne denken, oder ist vielleicht ein eigentliches Mafs darunter zu verstehen, oder was sonst, — es bleibt dies durchaus unentschieden, eben so sehr wie das unbezwungene Erz selbst, von dem der Vers handelt. Wohl betrachtete die Religion der Alten, wie der Scholiast zu Theocrit (2, 36) bemerkt, das Erz überhaupt als rein und das Unreine vertreibend, weshalb sie dasselbe zu allen Entsühnungen brauchten; und nach Eustath. (ad Il. *π*. 408) glaubten die Pythagoräer, es töne allgemein aus dem Erze ein höherer göttlicher Geist (*τὸν χαλκὸν παντὶ συνηχεῖν θειοτέρῳ πνεύματι*; aber wenn uns selbst nicht der Ton des Erzes weissagende Rede verkündigt, so wird uns hier der Sinn des Empedocles eben so verhüllt bleiben, wie in mancher andern Stelle seiner sinnvollen Sprüche. Denn oft haben seine Worte vielleicht noch mehr verhüllt, als geredet. Haben wir aber Ursache, dies untergegangene Wort des Sehers zu beklagen, oder nicht, dies entscheidet unpartheiisch nur das eigene Urtheil des Lesenden selbst; freuen würde es mich jedoch, wenn ich aus der golden tönenden Lyra des begeisterten Sehers einige Klänge wachgerufen hätte, die licht und freundlich hineinspielten in die gemessneren Betrachtungen der jüngeren Zeit. —

2) Tafel der bei Empedocles vorkommenden Gegensätze.

Seyendes	Gewordnes
Eins	Mehr
Dasselbe	Andres (Wandelbares)
Oben	unten
Länge	Breite
Inwendig	auswendig
Liebe (an Länge u. Breite dieselbe)	Eifer (ganz Gegengewicht)
Sehnend	brünstig
Nothwendigkeit	Nothwendigkeitsschwere
Gott (Apoll)	Welt (*κόσμος*)
Einige Welt (Sphäre) (*εἷς κόσμος*) (in seliger Einsamkeit feyernd)	das All da unten (*τὸ πᾶν ὑπένερθε*) (unheimlich Gefilde, Wiese des Verderbens, unfreundlicher Schauplatz)
Hehrer Verstand	kurzsichtige Fassung
Götter (*θεοί*) (Selige, an Range die Besten)	Sterbliche *θνητά* (armes Geschlecht, fort aus welcherlei Würde und welcher Seligkeit Gröfse)
Männer	Weiber
Thun	Leiden
Rechts	links
Warm	kalt
Mischung	Zertheilung
Lebendes	Gestorbenes
Dicht	locker

Ganzes (Gesammtheit) (τὰ πάντα, τὰ συνερχόμενα, φύσις ἀέναος)	Bestandtheile (Wurzelgeschlechte) (ριζώματα)
Einiges Element (Aether)	Geviert-Element (Tetractys)
Höhere Tetractys (Zeus, Here, Aïdoneus, Nestis)	niedere Tetractys (Feuer, Erde, Wasser, Luft)
Feuer (als warm)	Erde, Wasser, Luft (als kalt)
Sonnsicht	Erdnerin
Hast	Weile
Aeon	Hore
Eintracht	Zwietracht
Schöne (Wunder zu schauen)	Entstellung (Ungeheuer, Scheusal)
Einfalt	Unlauterkeit
Schöpferin,	Vernichtung
Wachen	Träumen
Keckheit	Bedacht
Jugend (Neue) (noch unverändert)	Alter (Gröfse) (vielgekrönet)

3) Anordnung der Fragmente und deren Aufstellung.

Nach allen bisherigen Erörterungen bleibt es nun noch übrig, die empedocleischen Fragmente selbst in treuer Uebertragung und bestmöglicher Ordnung zusammen zu stellen, um so auch bei einem allgemeinen Ueberblick derselben Gelegenheit zu geben, die Ansichten des Denkers noch ein Mal in bündiger Gedrängtheit und auf seine eigenthümliche Weise zu erfassen, und auch um durch Nebeneinanderstellung des Thatbestandes seiner wissenschaftlichen

Behauptungen, bei etwaiger Prüfung, in wiefern das von uns darüber Gesagte genauer mit der Sache übereinstimme oder nicht, der Gründlichkeit dieser Untersuchung noch mehr entgegen zu kommen. Da wir jedoch von diesen Fragmenten nur selbst wenige so bestimmte Angaben ihrer Oertlichkeit für sich, geschweige in Beziehung ihrer ursprünglichen systematischen Folge unter einander haben, dafs hierbei nicht vieles unbestimmt bleiben müfste, so wird deshalb eine Angabe der leitenden Grundsätze, so wie der Art und Weise, nach welcher die Gesammtheit der nachstehenden Fragmente angeordnet ist, durchaus nothwendig zu dem Verständnifs des Systemes selbst; um so mehr, da die bisher in der Bearbeitung gebrauchte wissenschaftliche Aufeinanderfolge der Lehren des Empedocles von seiner eigenen Aufstellung abweicht; indem es nur darauf ankam, den Gesichtspunct, von welchem aus das System des Empedocles aufzufassen ist, gleich anfangs so frei und allgemein, als möglich, zu geben; um so mehr, da es das Haften an den Einzelheiten war, welches die Ausleger des Empedocles so oft und vielfach irre geleitet hat. Was dagegen den Gesichtspunct der Anordnung der Fragmente betrifft, so ward es wesentlich, wenn die Eigenthümlichkeit des Empedocles so viel als möglich hervortreten sollte, seiner eigenen Anordnung auch, wie es nur immer geschehen konnte, unbedingt zu folgen. Es geht also diese Anordnung zunächst den historischen Weg, da aber so vieles wegen Mangel an bestimmten Angaben der Alten ungewifs wird, so schien es zweckmäfsig, von den historisch sicher geordneten Fragmenten aus, auch andern durch Folgerung die annähernde Stellung zu geben, also der historischen Wahrscheinlichkeit zu folgen, da aber, wo sie offenbar dem philosophischen Sinne des Ganzen widerspräche, die

philosophische Wahrscheinlichkeit der Anordnung über die historische zu setzen, und überhaupt dann jeder Zeit von rein philosophischen Gründen aus zu verfahren, wo die historische Wahrscheinlichkeit wegen Mangel an Thatsachen als unbestimmbar sich darthäte. Wie grofs dabei übrigens die Lücke seyn möchte, die zu ergänzen, um das System des Empedocles in seiner dichterischen Hülle zu besitzen, läfst sich daraus schliefsen, dafs, wenn nach Diog. Laert. (VIII, 77) das Lehrgedicht über die Natur nebst den Katharmen 5000 Verse enthielt, wir gegenwärtig im Allgemeinen nur noch den 12ten Theil davon besitzen, wie sich aus einer Vergleichung der Verszahl der Fragmente mit denen dieser Angabe leicht bestimmen läfst. Aus jener gemeinsamen Verszahl, welche Diog. Laert. von dem Lehrgedicht über die Natur und den Katharmen angiebt, läfst sich zugleich schliefsen, dafs ihm diese beiden Gedichte auch in genauerem Zusammenhange stehen mufsten, und nach dem darüber Geäufserten gewifs nicht mit Unrecht, indem jene Bücher über die Natur die theoretische, diese wohl die practische Seite der empedocleischen Weisheit hervor zu heben bestimmt waren.

Ueber das Lehrgedicht von der Natur ist nun dieses historisch gewifs:

Erstlich es bestand, wie Suidas (unter Empedocles) bemerkt, aus 3 Büchern; Zweitens finden wir aus jedem dieser Bücher bestimmte Angaben; denn so citiren Plutarch (de placit. philos. I, 30) und Simplicius (ad Aristot. phys. I. fol. 34, a,) ausdrücklich aus dem ersten Buche; letzterer ferner (ad Aristot. II. p. 86. b) aus dem zweiten Buche desselben, so wie Tzetzes (Chil. VII, 523) aus dem dritten Buche davon. An diese Stellen haben wir uns daher in Beziehung auf den Sinn und den Zusammenhang dieser 3 Bücher zunächst zu halten. Dazu kömmt die Angabe

eines Fragments bei Plutarch (meteorolog. IV, 4) unter dem Citat ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας, welches durchaus auf dieses Gedicht zu beziehen ist, da die Angaben von andern Gedichten des Empedocles stets nur eine speciellere Richtung des Wissens verrathen, so daſs es, seiner Benennung gemäſs, passend, wie auch Sturz gethan, an den Anfang des ersten Buchs nach zweckmäſsiger Vorausschickung zweier Dedicationen gesetzt wird, wo sich dann andere ähnliche Fragmente natürlich anreihn. Auſserdem finden sich allgemeinere Inhaltsangaben als Citate, welche bei Erhellung des Inhalts die Ordnung ebenfalls unterstützen. So citirt, wie Sturz bemerkt, Aristoteles (phys. II, 4) ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ; Simplicius (ad Aristot. de coelo I. p. 68. b.) περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως; Plutarch (de animi tranquillitate T. II. p. 472. D.) von Empedocles redend, als περὶ κόσμου γράφων καὶ τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας, indem er zugleich in seinen placit. philosoph. (I, 30) einen Beleg zu dieser ἀληθεία τῶν ὄντων als zu dem ersten Buch gehörig in einer Stelle der Art angiebt, gerade zu mit dem Zusatz, daſs sie in dem ersten Buch über die Natur ἐν τῷ πρώτῳ φυσικῷ) enthalten sey; Tzetzes (ad Lycophron. 587) citirt ἐν τῷ περὶ νείκους; Lamprias (in Catalogo scriptor. Plutarchi ap. Fabric. Bibl. Graec. ed. Harles. Volum. V. p. 160) περὶ τῆς ἑ ἐσίας; Porphyrius (de abstinentia animm. II. p. 157) περὶ τῶν θυμάτων καὶ περὶ τῆς θεογονίας; Aelian (hist. anim. XVI, 29) περὶ ζώων ἰδιότητος; Angaben welche manche Bestimmungen der Anordnung und des Inhalts erleichtern. Als Inhalt der 3 Bücher über die Natur scheint sich nämlich folgendes zu ergeben. — Das erste Buch enthielt zunächst eine besondere Einleitung, welche an dem eignen Falle und der eignen Verbannung des Empedocles in die irdische Welt, (denn dieses enthält die Stelle ἐν ἀρχῇ), den allgemeinen Fall anschaulich

lich machen wollend, sodann den Gegensatz zwischen dieser irdischen Welt mit ihren untergeordneten Gegensätzen und der höhern Welt daran knüpfte; von hier ging das Lehrgedicht über zu der allgemeinen Darstellung der Weltentstehung aus ihren Principien, den Elementen, so wie der Liebe und des Hasses, unter dem höhern Gesichtspuncte der Einheit und Identität, so dafs die κοσμοποιΐα den eigentlichen Inhalt des ersten Buchs ausmachte. Das grofse Fragment „Gränzen der Kunde nenne ich zwei" ff. welches Simplicius eben aus dem ersten Buch erhalten hat, spricht zugleich mit Bestimmtheit dafür, und alles was sich in dieser Hinsicht auf den κόσμος und die Ontologie bezieht, die ἀληθεία τῶν ὄντων, welche Plutarch ausdrücklich in seinem obigen Citat hier anknüpft, eben so was oben περὶ νείκους citirt ward, mufs demnach im ersten Buch seine Erörterung finden. Da aber die sämmtlichen Weltprincipien darin abgehandelt werden, so wird unstreitig auch das unbestimmte fünfte, die ἑ ἐσία, darin den rechten Platz zu behaupten haben. — Dem 2ten Buche fällt die Zoologie oder die Lehre περὶ ζώων ἰδιότητος anheim, doch in dem weitern Sinne, dafs der Mensch, das Thier und die Pflanze zugleich als ζῶον hier angesehen werden müssen. Ein Fragment solches Inhalts, welches Simplicius anführt, ist seiner Angabe nach aus dem 2ten Buche genommen, nämlich dieses: „Nun jedoch wie da Männern, die viel zu beklagen ff.," und seinen Anfangsworten nach setzt es so mehreres darin voraus, und indem es selbst allgemeiner von den Gebilden der Erde handelt, deutet es zunächst auf die Geschlechtsbeziehungen hin, deren Entwicklung folgen soll, diese Gebilde selbst früherer Geschlechtsform gemäfs nur als Zeugungsganze aufstellend und als unförmliche Wesen, und dabei auf verschiedene Elementar-Beziehungen hinweisend.

Ausdrücklich sagt zugleich Simplicius, daſs Empedocles jene Verse von der abgesonderten Bildung in männliche und weibliche Körper (*σώματα*) anführe, deren weitere Erwähnung nothwendig nachfolgen muſs. Es gewinnt aber hierdurch das 2te Buch noch bestimmtern Inhalt und Anordnung, und letzteres folgt, nachdem sich vorher zunächst auch die Bemerkungen über die Entstehung der Ungeheuer und Miſsgestalten als zeugungsganzer Wesen dem Fragmente anschlieſsen, als worauf dieses selbst hinführt. Dadurch findet aber auch jenes Citat des Aelian *περὶ ζώων ἰδιότητος* seine bestimmtere Anweisung für das 2te Buch, indem Aelian ausdrücklich sagt, daſs Empedocles von der Eigenthümlichkeit der *ζώων* redend, „auch dies“ (*καὶ ἐκεῖνο*) hinzufüge, daſs einzelne Zwitterwesen, (um seine Umschreibung in ein Wort zusammenzuziehen), entständen, und zum Beweise die Stelle anführt, „Viele da Doppelgesichts und Doppelbusige werden ff.“ — So möchte wohl überhaupt die Entstehung der besondern irdischen lebendigen Wesen in diesem 2ten Buche enthalten seyn, nämlich zunächst ihre ursprüngliche, elementare und nach den Principien der Liebe und des Eifers sich gestaltende, sodann erst die folgende der Fortpflanzung, die aber nach jener als die untergeordnete erscheint, indem sie nur als nicht zielab im Fragmente genannt wird. Daſs aber auf die Elementar-Entstehung entschiedene Rücksicht genommen werde, folgt aus dem Inhalte des Fragmentes selbst, welches mehrerer Elemente gedenkt; so wie, daſs Liebe und Eifer dabei als Principien anerkannt werden, sich daraus ergiebt, daſs Simplicius (ad Aristot. de coelo 3. Fol. 144. b) ausdrücklich die Entstehung der Bestandtheile der Thiere und Pflanzen, und diese selbst der Liebe als nach Empedocles Ansicht beilegt, sagend: *τὰ κατὰ φύσιν συνεχῶτα σώματα, οἷον, ὀςᾶ καὶ κό-*

μαι, καὶ ὅλως τὰ τῶν ζώων μέρη καὶ τῶν φυτῶν, καὶ αὐτὰ τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτὰ — Ἐμπεδοκλῆς γίνεσθαί φησιν ὑπὸ τῆς φιλίας. Dafs er aber solche Entwicklungen nicht blofs der Liebe, sondern auch dem Eifer in vorwaltenden und zurücksinkenden Perioden seines Einflusses zugleich beilegte, folgt aus der spätern Bemerkung des Simplicius am angefürten Orte, denn nachdem er von einzelnen ursprünglich noch umhertreibenden Gliedern (gemäfs dem Fragment, „Blofse Arme sie trieben umher ff.)" geredet, fügt er hinzu, — ἴσως δὲν ἐκ ἐν τῇ ἐπικρατείᾳ τῆς φιλίας ταῦτά φησι γίνεσθαι ὁ Ἐμπεδοκλῆς, — ἀλλὰ τότε, ὅτε ὅπω τὸ νεῖκος ἅπαν ὑπεχώρησεν πρὸς τὰ ἔσχατα τελευταῖα τῶ κύκλω; worauf er dann diese Ansicht noch bestimmter ausspricht. So äufsert sich auch Philoponus (ad Aristot. de generat. animal. 1, 18. Fol. 16. b.) noch entschiedner darüber, indem er sagt: Ἐμπεδοκλῆς ἔλεγεν ἐπὶ τῆς φιλότητος, τουτέστι, ἐπὶ τῇ ἥττῃ μὲν τῆς φιλότητος, ἐπικρατείᾳ δὲ τῶ νείκους, συναθροισθῆναι ἐν τῇ γῇ τὰς κεφαλὰς καὶ χεῖρας, καὶ τὰ ἄλλα πάντα μέρη ἔμψυχα ὄντα, καὶ αἰσθησιν ἔχοντα, εἶτα ἐκ τούτων ὥσπερ ἀπὸ ζώων πολλῶν γενέσθαι ἕκαστον τῶν ζώων. Stellen, welche zugleich darauf führen, dafs, wenn wir den Gang des Empedocles als von dem Einfachen zu dem Zusammengesetzteren gehend ansehen dürfen, sogar unter den Fragmenten diejenigen, welche von jenen Gliederungen reden, denen, welche von der individuellen Bildung der Einzelwesen handeln, vorangesetzt werden müssen. Was sich sonst endlich aufser dem Entstehen auch auf das Fortbestehen der irdischen lebendigen Wesen als solcher bezieht, wird unstreitig aufserdem noch in dem 2ten Buche seine zweckmäfsige Stellung finden. — Aus dem 3ten Buch weiter von Empedocles' Lehrgedichte findet sich ebenfalls, wie bereits bemerkt, eine bestimmte Stelle, indem das Fragment

über die Gottheit „denn nicht Glieder da sind, versehen mit menschlichem Haupte ff.“ welches mehrfach angeführt zu lesen, von Tzetzes (chill. 7, 520) indem er die letzten 2 Verse desselben angiebt, in das 3te Buch des Empedocles gesetzt wird, indem er zugleich bemerkt, dafs Empedocles, das Wesen der Gottheit (τίς ἡ ἐσία τῦ θεῦ) zeigen wollend, sage, sie sey nicht dies, noch das, sondern hehrer Verstand u. s. w. Daraus müssen wir dann wieder schliefsen, dafs alles sich auf die Gottheit und göttliche Dinge Beziehende, wohl zu dem Inhalt des 3ten Buches gehöre, ohne gerade voraussetzen zu müssen, dafs nicht auch schon früher manche Andeutung der Art, aber freilich in anderer Beziehung, vorkommen dürfte. Auch jenes Citat des Porphyrius über die Opfer und Theogonie, (περὶ τῶν θυμάτων καὶ περὶ τῆς θεογονίας), findet so unbezweifelt in dem 3ten Buche seinen rechten Ort; auch was Ammonius (ad Arist. περὶ ἑρμηνείας Fol. 54. a) sagt, dafs Empedocles die anthropomorphischen Göttermythen (θεῶν ἀνθρωποειδῶν) der Dichter tadelnd, dies vorzüglich von dem Apoll geltend mache; von dem er beständig rede (περὶ ἓ ἦν αὐτῷ προσεχῶς ὁ λόγος), es aber auf dieselbige Weise auch in Hinsicht alles Göttlichen überhaupt darthue, (καὶ περὶτῦ θείυ παντὸς ἁπλῶς ἀποφαινόμενος), darf wenigstens zur Erweiterung des Inhalts zum 3ten Buche hinzugedacht werden, obgleich sich in Beziehung auf den Apoll kein Fragment der Art gegenwärtig vorfindet. Da ferner auch die Göttlichen, oder Götter, im Sinne des Empedocles als reine, der Gottheit verwandte Wesen den Kreis des Göttlichen erfüllen, so dürfen wir auch dasjenige hinzufügen, was sich hierauf in den Fragmenten bezieht; und es scheint mir daher auch ein treffender Griff von Sturz, dafs er diesem Buche das sich auf die Seele Beziehende hinzufügte, da ja das Dämonische der Psyche das

Göttliche zunächst berührt und dahin eingeht, nur thut er wieder zu viel; denn, indem die Linie des Falls unstreitig dem ersten Buche gehört, und dort die rechte Einsicht gewährt, so würde dann allerdings wohl nur die aufsteigende Linie der Psyche, ihr Gott ähnlich Werden, so wie überhaupt das Wesen derselben als der Gottheit verwandt, hieher gehören. Aber auch die Katharmen haben an das Psychische einen besondern Anspruch, der jedoch, als ein practischer sich dem theoretischen gegenüber stellend, diese Absonderung wieder möglich macht. Da nun die Gottheit als denkendes höchstes Princip besonders erfafst wird, so scheint es daher entsprechend der Fortbildung dieser Ansicht, dafs auch das Verständnifs der Psyche darauf bezogen werden müsse, so wie, da das Verständnifs allen Dingen gemeinsam ist, auch hier dies psychische Seyn derselben am natürlichsten in die Ordnung der Darstellung mit einzugreifen vermag. — Endlich würden dann noch die Katharmen unserer Ansicht zufolge alles dasjege enthalten, was zur eigenen Läuterung der menschlichen Psyche gehört, um sie fähig zu machen, wieder ein göttliches Leben zu führen, und göttlich Grofses zu wissen und zu bewirken. Leider ist auch hier nur ein einziges Fragment, welches von Diog. Laert. VIII, 62) mit Bestimmtheit in die Katharmen und zwar zu Anfange derselben gesetzt wird, nämlich „Freunde, die, ihr bewohnt" ff.; doch darin finden wir nur den Gruſs des Empedocles an seine Freunde ausgesprochen, wie seinen eigenen Zustand nach den Ansichten seiner Freunde und Zeitgenossen gefafst. Allein wenn wir bei einem Begeisterten, wofür den Empedocles selbst Gegner seiner Ansicht, wie Aristoteles, anerkennen, — durchaus in dem, was er begeistert spricht, auch in Nebensachen eine tiefere Einheit mit dem Hauptgegenstande seiner Begeisterung vor-

aussetzen dürfen, wegen der beherrschenden, ihn selbst hinreifsenden Grundstimmung des eigenen Gemüthes, so dürfen wir es auf solche psychische Rücksicht hin wagen, auch in diesem Fragmente die tiefern Anklänge hervorzuheben, die auf den Grundton der Katharmen hindeuten könnten; und so sind die Beiwörter zu den Freunden 1) „sich guter Werke beeifernd," „frommgeweiheter Port für den Gast," und 3) „unversuchet in Bosheit," Andeutungen, die ethisch anregend auch aus ethisch bewegter Stimmung des Gemüths hervorbrechen, und eine Richtung andeuten, welche wohl auch den Katharmen angehören mochte; eben so, was er von sich selbst sagt, dafs er von ihnen als ein Gott, selig und unsterblich angesehen werde, kann nur darauf führen, sein ihnen schon hier als göttlich erscheinendes Leben als Folge der Läuterungen anzusehen, und so ist die Vermuthung nicht fern, dafs die Lehre, wie man zur Führung eines göttlichen Lebens gelange, wohl in den Katharmen ausgesprochen ward. Da aber ferner noch als bestimmte Merkmale geläuterten Lebens hier bei Empedocles die Gabe der Weissagung und treffender Heilkunst, (welche die tiefere Einsicht in die Natur voraussetzt), hervortreten, so dürfen wir wohl auch dergleichen Lehren hier als Inhalt vermuthen, die zu einer tiefern Einsicht in die Natur und das Geschick der Dinge, wie zu gröfserer, aber nützlicher Beherrschung der Naturkräfte anleiten sollten; und was Apulejus (apolog. p. 291 ed. Elmenhorst) sagt, „dafs die Katharmen des Empedocles der Magie verdächtig seyen," dient nur zur Bestätigung des eben Erwähnten. Aufser jenem obigen Fragmente findet sich noch ein anderes beim Theon Smyrnaeus (in eorum quae in Mathematicis ad Platonis lectionem utilia sunt, expositione, ed. Bulliald. Paris, 1644. 4. c. 1. p. 19), nämlich die Stelle, „schöpfend aus fünf-

fachem etc.," welche nach den Aeufserungen des Theon mit grofser Wahrscheinlichkeit zu den Katharmen gehört; indem Theon bemerkt, dafs der Vortrag (παράδοσις) der politischen (n. a. Lesart. poët.) Wissenschaft (λόγων) zunächst eine Läuterung καθαρμόν τινα) enthalte, u. s. w.; Empedocles sage nämlich, „schöpfend ff." müsse man gereinigt werden (δεῖν ἀποῤῥύπτεσθαι), Plato dagegen sage, die Reinigung (κάθαρσις) müsse durch fünf Wissenschaften geschehen, nämlich durch Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Musik und Astronomie. Eine Stelle, welche der aufgestellten Erklärung, dafs die Katharmen von den auszuführenden Läuterungen des Geistes handeln, gleichfalls entspricht. Eben so fafst auch der scharfsinnige Bentley (opusc. philolog. p. 365) den Begriff der Katharmen, sie in diesem Sinne zugleich als der pythagorischen Sitte gemäfs anerkennend; denn nachdem er im Allgemeinen die Vermuthung geäufsert, die Katharmen enthielten Vorschriften über Sühnung von allen öffentlichen, und von der Einzelnen Leiden, Vorzeichen und Schuld, fügt er hinzu, vel potius καθαρμοὶ sunt purificationes animi, ad morem Pythagoreorum, quae toties commemorantur ab Hierocle, Jamblicho, aliis. Ja Fabricius glaubte sogar (Bibl. graec. Vol. 1. p. 469. und ed. Harles p. 794,) in den sogenannten goldenen Sprüchen einen Theil der empedocleischen Katharmen wieder zu finden, obgleich Hierocles in seinem Commentar dazu p. 232 diese als gemeinschaftliche Sprüche des ganzen geweihten Kreises (ὅλα τῆ ἱερῆ συλλόγα) ansieht. Nach alle dem dürfen wir also wohl mit Recht und vor allen Dingen dasjenige, was sich zunächst auf die zu vollziehende Läuterung des Geistes bezieht, zu den Katharmen hinzurechnen, und um auch den Gang zum Ideale vollendeter Reinigung diesseits und jenseits zu schauen,

also die Art ihrer Realisation des höchsten Gutes lebendig betrachten zu können, mögen solche Stellen, die den Stufengang zum Ideal sittlicher Gröfse oder diese selbst bezeichnen, nirgends zweckmäfsiger ihre Stelle finden, als in den Katharmen selbst; um so mehr, da jene gröfsere bestimmte Stelle aus denselben auch im einzelnen Falle auf das nämliche Ziel der Vollendung hinweisen zu wollen scheint. Welchen Platz aber in den Katharmen diejenige Stelle einnehme, der zu Folge der Foetus in sieben Wochen seine Ausbildung erlange, was doch Theon Smyrnaeus (l. l. p. 162) ausdrücklich in die Katharmen setzt, wage ich, bei so grofser Unbestimmtheit der Angabe, durchaus nicht zu entscheiden, obgleich sich Vermuthungen von mancherlei Art aufstellen liefsen, die vielleicht mit dem erwähnten Begriffe der Katharmen zu vereinigen wären.

Die

Dichtungen

des Empedocles.

Des

Empedocles

epigrammatische Dichtungen.

Lob des Pythagoras. [a])

War da unter jenen ein Mann Hochheiliges kundig,
Der den mächtigsten Schatz in seinem Busen bewahrte,
Mannigfaltigen Werken, die weise, besonders befreundet;
Denn wenn er einmal hatte sich ganz im Busen gereget,
Leichtlich schauet' er dann ein jedes von allem was da ist,
Sey es in zehn auch wohl und in zwanzig der Menschenäonen.

a) Porphyr. in vita Pythagrae §. 30, so wie Jamblich. vit. Pythag. §. 67; die beiden ersten Verse finden sich jedoch auch bei Diog. Laert. de vitis philosophor. 8, 54. Allgemein werden diese Verse auf Pythagoras bezogen, obgleich, wie Diog. Laert. hinzufügt, sie auch einige von Parmenides verstanden.

Eidschwur der Pythagoräer. a)

Nein bei dem, der gelehrt den Viersatz unserm Geschlechte
Urquell, ew'ger Natur Verwurzelungen †) enthaltend.

Auf Pausanias Tod. b)

Pausanias den Arzt, den gefeyerten, Anchitos Sprößling,
Asclepiadischen Mann, Gela die Heimath begrub;
Ihn, der viele der Männer, von schweren Leiden ermüdet,
hatte dem Heiligthum Persephones abgewandt.

Empedocleischer Wahlspruch. c)

— — Denn zweimal auch auszusprechen, was schön ist.

NB. Ein ironisches Epigramm, siehe am Ende der Dichtungen.

---

a) Nach Plutarch (plac. philos. 1, 3 und de Isid. et Osir. c. 75) war dies der μέγιστος ὅρκος der Pythagoräer überhaupt, und wie ihn Sextus Empir. (adv. Mathemat. 7, 94) nennt, der φυσικώτατος ὅρκος. Da nun diese Verse nur in den Theologumenis arithmet. p. 20 dem Empedocles beigelegt werden, dagegen viele andere, wie Sextus Empir., Porphyrius, Jamblichus, Plutarchus, Theon Smyrnaeus, Stobaeus ff. sie den Pythagoräern überhaupt beilegen, wie sie sich auch in den goldnen Sprüchen v. 47. ff. nur ohne die letzten zwei Worte des zweiten Verses vorfinden, so wird von Sturz mit Recht vermuthet, daſs sie Empedocles seinen Gedichten nur eingewebet habe. — †) ῥιζώματα. — b) Diog. Laert. 8, 61. — c) Der Scholiast des Plato zu der Stelle des Gorgias aus T. I. ed. Steph. p. 498 unten, in Siebenkees anecdotis Graecis Norimb. 1798. 8. p. 33.

Ueber die Natur.

Buch I.

Das Weltall.

a) Sohn des verständigen Anchitos Du, Pausanias höre.

— — —

b) Du der Thean' und Pythagoras herrlicher Sprößling Telauges.

— — —

c) Der Nothwendigkeit Satzung es ist der göttlichen Urspruch,
Habe theuere Glieder ein Geist besudelt mit Unthat,
Blutschuld, — und sie empfingen aeonenverlängertes Leben, —
Irret er um drei Tausend der Horen von Seligen ferne. —
So bin auch ich gottferne anitzt ein Flüchtling und Wandrer,

— — —

---

a) Diog. Laert. 8, 61. — b) derselbe 8, 43. — c) Plutarch. de exilio, c. 17 in seinen opp. T. II. p. 607. C. ed. Xylander, und zum Theil Stobaeus in seiner Antholog. serm. 158. p. 554 ed. Wechel. Francof. 1581. Fol. — den achten Vers in Empedocles Fragmenten hat Plutarch nicht, wohl aber Hierocles (in aurea carm. p. 186. ed. Needham. Cantabr. 1709. 8), indem er ihn an die letzten Worte des vorigen Verses unmittelbar anknüpft, da er bemerkt, daſs der Mensch aus dem Gefilde der Seligkeit verstoſsen sey, wie Empedocles der Pythagoräer sage: — — *φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.*

Habend dem Eifer vertraut dem rasenden.

— — —

a) Fort aus welcherlei Würde, und welcher Seligkeit Gröſse.

— — —

b) — — — — den unfreundlichen Schauplatz.

— — —

c) Zu der Höle wir kamen, der dunkelen. — —

— — —

d) Drinnen der Mord und der Hader und andrer Lose Geschlechter,
Durch das Feld der Verdammniſs entlang da in Nacht umirren.

— — —

e) Klagt' ich und jammerte, sehend ein solch unheimlich Gefilde,

— — —

f) Drinnen die Erdnerin war und weit hinblickende Sonnsicht,
Blutige Zwietracht wieder und lieblich stimmende Eintracht,

---

a) Plutarch. l. l., der jedoch diese Stelle an eine Aeuſserung des Plato knüpft, ohne sie indeſs diesem bestimmt beilegen zu wollen; dagegen schreibt sie Clem. Alexandr. Stromm. 4. p. 479. C. ed. Colon. ausdrücklich dem Empedocles zu. — *b*) Hierocl. l. l. — *c*) Porphyr. de antro Nymph.c. 8. — *d*) Hierocl. l. l. — *e*) Clem. Alexandr. Stromm. 3, p. 432. B. — *f*) Plutarch. de animi tranquillate c. 15. (opp. T. II. p. 474. B).

Schön' alsdann und Entstellung, so wie auch Hast und die Weile,
Einfalt nun die geliebte, Unlauterkeit dunkeles spendend.

— — —

a) Schöpferin auch und Vernichtung, die Träumerin und die Geweckte,
Neue noch unbekränzet und vielgekrönete Gröſse,
Keckheit auch mit Bedacht, und Redekraft —

— — —

b) — — — †) verabscheut Nothwendigkeitschwere.

— — —

c) Freunde, ich weiſs es also, daſs Wahrheit ist bei den Kunden,
Die ich rede heraus; doch schwierig ist zu erregen,
Menschen, mit Miſsgunst selber, im Sinne des Glaubens Bewegung.

— — —

d) Keiner der Götter machte die Welt und keiner der Menschen,
Denn sie war immer. — — — —

— — —

Sphäre die kreisgewölbt, in seliger Einsamkeit feyernd.

— — —

a) Phurnut. f. Cornut. de nat. Deor. c. 17. p. 176. ed. Gale in opusc. mythol. — b) Plutarch. Sympos. 9, 14, 5. — †) Die Charis. c) Clem. Alex. stromm. 5, p. 549. B. — d) Simplic. ad Aristot. de coelo 1, Fol. 68. b. (ed. Venet. 1526. Fol.).

a) Höre zuerst des Alls vierfältige Wurzelgeschlechte †):
Zeus glanzreich, und Here die nährende, wie Aïdoneus,
Nestis auch, die bethaut mit Thränen die sterbliche Wimper.
Aber zu äuſserst entrückt war diesem Vereine der Eifer.

— — —

b) Dann ganz Gegengewicht der verderbliche Eifer besonders,
Wie die Liebe mit ihnen, an Läng' und Breite die gleiche.

— — —

c) Weder ist etwas des Alls Entleeretes, noch auch darüber.

— — —

d) — — — — (Gränzen der Kunde)
Nenne ich zwei. Denn es wuchs bald Eines zu seyn nur alleine
Aus dem Mehr, es zerfiel auch bald aus Einem zum Mehrseyn.
Zwiefach Sterblichem so das Entstehen, so zwiefaches Ende.
Eins davon nämlich gebiert und vernichtet aller Zusammkunft,
Das

---

a) Sext. Empir. adv. Mathematt. 9, 362 und 10, 315. Stobaeus eclog. phys. c. 11. p. 286. Plutarch. plac. philos. 1, 3. u. a. — †) ῥιζώματα. — *b*) Sext. Empir. l. l. 10, 317. — *c*) Plutarch. plac. philos. 1, 18. Galen. hist. philos. c. 10. Stobaeus eclog. phys. c. 19. p. 378 u. a. — *d*) Simplic. ad Aristot. phys. 1 Fol. 34. a. —

Das jedoch in Trümmern vergeht, wenn sie wieder zerfallen.
Und von solcher Verwechslung nicht ruhn sie immer und ewig,
Bald durch Liebe zusammen in Einheit alle gekommen,
Bald auch besonders ein jedes getrieben von Feindschaft des Eifers.
Wie nun wieder aus Eines Zerfallen die Vielen hervorgehn,
Also werden sie zwar von keiner Dauer †) behindert:
Wie von dem Wechsel sie aber nicht ruhen immer und ewig,
Sind sie indeſs nach dem Kreise dabei stets ohne Bewegung.
Auf doch, höre die Kunde, denn Trunkenheit steigert die Sinne:
Denn, wie schon früheren Worts ich redete, Gränzen der Kunde
Nenne ich zwei. Denn es wuchs bald Eines zu seyn nur alleine
Aus dem Mehr, es zerfiel auch bald aus Einem zum Mehrseyn;
Feuer und Wasser und Erde, der Luft unendliche Höhe,
Dann ganz Gegengewicht der verderbliche Eifer besonders,
Wie die Liebe in ihnen an Läng' und Breite die gleiche;

†) *αἰών.*

Diese a) schaue im Geist, nicht weile die Augen erblödet,
Sie die auch eingeboren in sterbliche Glieder geachtet, b)
Durch die Liebes ihr Sinn, wie ähnliche Werke sie üben,
Seligkeit nennend dieselben mit Namen, und Göttin des Schaumes,
Welche mit allen umschwingend noch nie hat irgend gelehret
Sterblich ein Mann. Du höre der Red' untrüglich Gefolge:
Gleich sind nämlich sie c) alle und Zeitgenossen der Abkunft,
Anderer Würde nur anderes pflegt, wie bei jedem Gewohnheit,
Aber auch theilweis herrschen in ringsumfluthender Zeit sie,
Und es entstehet zu diesen nie etwas, noch schwindet es wieder;
Denn wo sie würden vernichtet durchaus, so wären sie auch nicht;
Aber was sollt' ausbreiten dies All, und von wannen gekommen,
Oder wohin sich verlierend, da dieser nicht eines verlassen; —

---

a) Die Liebe. — b) *τομίζεται.* — c) *ταῦτα*, nämlich die Vielen, oder noch wörtlicher, die Mehreren (*πλείονα*).

Sondern sie sind dasselbe, doch unter einander gestürmet
Werden sie ander Mal andres beständig fort, immer sich ähnlich.

— — —

a) Aus dem, das nicht gewesen, zu werden etwas ist unmöglich,
Und daſs, was ist, vergehe, unthunlich und unausführbar,
Denn es wird immer bestehen, wohin man es immerdar stürze.

— — —

b) Höre zuerst des Alls vierfältige †) Wurzelgeschlechte,
Feuer und Wasser und Erde, des Aethers unendliche Höhe:
Denn hieraus was da war, was seyn wird, oder was da ist.

— — —

c) Andres doch sage ich nun: Entstehung ist keinem von allen
Sterblichen, noch auch irgend ein Ende verderblichen Todes,
Sondern bald Mischung alleine, und bald des Gemischten Zertheilung

---

a) Aristot. de Xenophane, Zenone et Gorgia c. 2. — b) Clem. Alexandr. stromm. 6. p. 624. D. und den 75sten Vers, auch Plutarch. de adul. et amici discrim. in opp. T. II. p. 63. D. — †) ῥιζώματα. — c) Plutarch. placit. philos. 1, 30. et adv. Colot. opp. T. II. p. 1111, F; die beiden letzten Verse des Fragments auch bei Aristot. l. l. c. 2.

Giebt es; von Irdischen wird nur von Menschen genannt Entstehung.

— — —

a) Thoren, (denn ihnen nicht sind die weit hindenkenden Sorgen,)
Die zu werden ja wohl, was nicht sie schon vordem, hoffen
Oder dahin zu sterben, und gänzlich vernichtet zu werden.

— — —

b) Diese es komme Gemischtes nach Art der Menschen zu Tage,
Oder nach Art der Thiere des Feldes, oder der Stauden,
Oder wie Vögel auch sind, sie sagen, da sey es geworden:
Wenn es nun aufgelöset, dann wieder unglückliches Schicksal
Nennen nach Sitte sie dieses, der Sitte nach rede ich selber.

— — —

c) Niemand möchte, der weise von Sinn, wohl solcherlei denken,
Dafs wie ferne sie leben: Was man so Leben benennet:
So fern sind sie nun zwar, und Schlimmes und Gutes bei ihnen,

---

a) Plutarch. adv. Colot. T. II. p. 1113. B. — b) Plutarch. l. c. A. — c) Plutarch. l. c. D.

Aber bevor da geformt, wie gelöset, sind Sterbliche nichts mehr.

— — —

a) Aber wie wenn ausmalend ein Weihgetäfel beleben
Meister, die in der Kunst durch Einsicht wohl unterwiesen,
Solche nachdem sie genommen vielfarbige Säfte zu Handen,
Passend gemischet sodann bald mehr dies anderes minder,
Bringen Gebilde hervor aus ihnen die alle vergleichbar;
Baumschlag schaffen sie da, und Männer oder auch Weiber,
Wild dazu, wie das Geflügel und wassergenährete Fische,
Götter dann auch Aeonen durchlebend, an Range die Besten,
Also nicht täusche den Sinn dir, dafs woher anders noch wäre
Sterblichem, welches ja klärlich unmefsbar geworden, ein Urquell,
Sondern genau dies wisse von Gott, du hörtest die Kunde.

— — —

b) Denn aus Lebenden schuf *α*) er *β*) Gestorbenes Bildungen wechselnd.

— — —

a) Simplic. ad Aristot. phys. 1. Fol. 34. a. — *b*) Clem. Alex. stromm. 3. p. 432. B. — *α*) [illegible] — *β*) Es ist ungewifs, wer dar-

a) Wie Süfs rührete Süfses, und Bittres zu Bitterem drängte,
Säure zu Säure genaht, so Glut erfassete Glut auch.

— — —

135 *b*) Und es mehret die Erd' ihr Geschlecht auch, Aether den Aether.

— — —

c) — — †) wenn auch dasselbe der Zahl nach.

— — —

d) Denn zwar ist gleichmäfsig ein jedes selbeigenen Theilen,
Er der Wecker, das Land so, wie Himmel, oder das Weltmeer,
Was nur in Sterblichkeit pflegte dahin getrieben zu werden;
140 Doch gleich wie, was zur Mischung bei Weitem Geeignetes da ist,
Nacheinander sich sehnet, durch Aphroditen verwandtes,
Wird es vom Eifer noch weiter getrennt auseinander, vorzüglich
Art und Mischung zufolge, und ausgeprägeter Bildung,
Ueberall zu entstehet ein Ungeheuer und Scheusal,

---

a) Macrob. Saturnn. 7, 5. und Plutarch. Sympos. 4. opp. T. II. p. 663. A. — *b*) Aristot. de gener. et corrupt. 2, 6. — *c*) Philopon. ad Aristot. de gener. et corrupt. 2. p. 70. a. — †) Von den Elementen. — *d*) Simplic. ad Aristot. phys. 1. Fol. 34. a. b.

Ihnen den Eifergebornen, das ganze Geschlecht ja ist brünstig.

— — —

a) Traun da, armes Geschlecht der Sterblichen, überunglücklich,
Was für Streit und Geseufz', aus welchem ihr wurdet geboren.

— — —

b) Denn ätherisch Gemüth sie verfolgt hinab zu der Meerfluth,
Meerfluth spie auf die Schwelle des Landes sie, Erde zum Lichtstrahl
Nimmer ausruhender Sonne, die warf sie in's Aethergestrudel.
Einer von andrem empfangen so fort, wehklagen sie alle.

— — —

c) Aber als sich zu meist der Geist dem Geiste gemischet,. †)
Fiel nun solches zusammen, wie jedes zusammengetroffen,

---

a) Clem. Alex. Stromm. 3. p. 432. B. — *b*) Plutarch. de Iside et Osir. opp. Tom. II. p. 361. C. (und de vitando aere alien. T. II. p. 830. F., wo jedoch der letzte Vers fehlt,) desgl. Euseb. de praep. Evang. 5, 5. — *c*) Simplic. ad Aristot. de coelo aus dem Codex Mspt. Taurinens. von Peyron bekannt gemacht p. 47 in seinen Fragmentt. Empedocl. et Parmenid. ex Codice Taurin. Lips. 1810. — †) Nämlich, wenn die Liebe für die Folge über den Eifer herrscht.

a) Nun wohlan, erst will ich die Sonne dir nennen vom Anfang,

— — — — —

Woraus *α*) alles entstanden, was wir anjetzo beschauen,

Erde so wie das Meer, vielwogig, feuchtende Luft auch,

Titan, Aether so fort, der Alles enget im Kreis um.

— — —

b) Aber diese *β*) gehäuft umwandelt die Mitte des Himmels,

— — —

c) Glänzet *γ*) das Urlicht *δ*) wieder mit unverwendetem Antlitz.

— — —

d) Strahlengeschärft die Sonn' und er, der steinige Mond auch.

— — —

e) *ζ*) Gleichwie die Spur des Wagens sich schwinget, welcher am Rande

— — —

---

a) Clem. Alex. stromm. 5. p. 570. A. — *α*) ἐξ ὧν, deshalb vermuthet Sturz mit Recht eine Lücke zwischen diesem und dem vorigen Verse. — *b*) Macrob. Saturnn. 1, 17. und Etymol. M. unter ἥλιος. — *β*) Die Sonne. — *c*) Galen. de usu part. 3, 3. T. 1. opp. p. 394. ed. Basil., jedoch nennt er Empedocles nicht, dem jedoch dieser Vers gehört, gemäß Plutarch. de Pythiae oraculis opp. T. II. p. 400. B. — *γ*) sie, die Sonne. — *δ*) τὸν ὄλυμπον. — *d*) Plutarch de facie in orbe lunae opp. T. II. p. 920. C. — *e*) Plutarch. l. l. p. 925. B. — *ζ*) vom Mond, nach Wyttenbachs Verbesserung.

a) Kreis gerundet er *α*) schwinget sich fremden Lichts um die Erde.

— — —

b) — — — abwendet' er Strahlen ihr *β*) wieder
Zu der Erde von Oben, verhüllte wieder der Erde
So viel, als ist die Breit' am dunkeläugigen Neumond.
c) Also der Strahl, der getroffen die weite Scheibe des Mondes.

— — —

d) Mit weitlangenden Wurzeln sich senkt' in die Erde der Aether,
e) Aber die heiternde Flamme berührt *γ*) am mindsten die Erde.

— — —

f) So flugs trifft er *δ*) zusammen das eine Mal, öfter auch anders.

— — —

g) Wenn da unendlich die Tiefen der Erd', und Aether die Fülle,
Wie von vielen ja wohl der Sterblichen eitlen Geredes
Wird im Munde geführt, die nur wenig des Alles erblicket;

— — —

a) Achill. Tat. in seiner Einleitung in des Aratus phaenomena c. 16. — *α*) der Mond. — *b*) Plutarch. l. l. p. 929. D. — *β*) der Mond der Sonne. — *c*) Plutarch l. l. — *d*) Aristot. de generat. et corrupt. 2, 6. — *e*) Simplic. ad Aristot. phys. 2. Fol. 74. b. ed. Venet. — *γ*) τύχε. — *f*) Aristot. de generat. et corrupt. 2, 6. und phys. 2, 4. — *δ*) Der Aether. — *g*) Aristot. de Xenophane ff. c. 2. und de coelo 2, 13. Simplic. ad h. l. Fol. 127. a.

a) Nacht da bringet die Erde, entgegen sich lagernd dem Sternlicht. *α*)

— — —

b) Während einsamer Nacht, holdäugiger — —

— — —

c) Unter dem Wasser auch brennet viel Feuers. — —

— — —

d) Salzes entstand *β*) gedränget vom Ungestüme der Sonne.

Buch II.

Das Einzelleben.

e) In den Armen der Liebe empfangend solche Gestaltung.

— — —

f) Zeugend wandelt Natur das Ueberglühet' ins Feuchte.

— — —

g) Aber besonders mit diesen die Erd' in Gleiche zusammtraf,
Mit der Flamm', und dem Schauer, und allwärts leuchtenden Aether,
Wenn sie angelanget im heiligen Hafen der Liebe,

---

a) Plutarch. quaestt. Platon. opp. T. II. p. 1006. E. — *α*) ἐφιεμένη φαέεσσι — *b*) Plutarch. Sympos. 8. 3. — *c*) Proclus ad Timaeum 3. p. 141. (ed. Aemil. Porti sex libror. theologiae Platonicae Procli Hamburg. 1618. Fol.) — *d*) Hephaestion. enchiridion p. 2. — *β*) ἁλς ἐπάγη. — *e*) Simplicius ad Aristot. phys. 2. Fol. 74. b. — *f*) nach Theophrast. de causis plantar. 1, 26. coll. 1, 27. — *g*) Simplic. ad Aristot phys. 1. Fol. 7. b.

Ist was Minderes gröſser, was Mehreres kleiner geworden.
Daraus ward auch Geblüte, und andere Bildung des Fleisches.

— — —

a) Doch wenn manchem hierinne es ungebunden zu glauben,
Wie, nachdem sich das Wasser, die Erde und so auch die Sonne
Hatten vermischt, es entstanden des Sterblichen Formen und Farben,
Solche, wie jetzo erscheinen, in Liebe zusammengefüget: —

— — —

b) So umdrehete †) Liebe darauf die Erde im Schauer,
Aber dem flüchtigen Feuer entfachend gab sie die Herrschaft.

— — —

c) Aber die Erde die holde in wohlgebuchteter Hölung,
Zwei der Theile von acht empfing der glänzenden Feuchte,
Viere der Glut so wieder: da wurden weiſse Gebeine.

— — —

---

a) Simplic. ad Aristot. de coelo Fol. 328. Cod. Taurin. bei Peyron. l. l. p. 28. — b) Simplic. l. l. bei Peyron. l. l. p. 28. — †) mit Peyron ἐδίνει statt des im Cod. Taurin befindlichen ἐδείκνυεν, so liest auch die lateinische Uebersetzung des Moërbeka volvit, und die Ed. Venet. welche Peyron als eine griechische Rückübersetzung der Moërbekischen Lateinischen über des Simplic. Commentar zu Aristot. de coelo nicht ohne viel Wahrscheinlichkeit nachweist, liest ἐδίνησεν. — c) Aristot. de anima 1, 7.

a) Dessen, was dicht inwendig und locker von Aufsen gefügt ward,
In den Armen der Liebe von solcherlei Feuchte empfangend.

— — —

b) Wie wenn dichtet und preſst der Baumsaft weiſslichen Milchrahm.

— — —

c) Bloſse Arme sie trieben umher, die ledig der Schultern,
Und es umirreten Augen allein, der Stirne entbehrend.

— — —

d) Wo auch der Häupter viele erwachsen sind, die rumpflose.

— — —

e) Zwei †) verbinden mit Recht. — — —

— — —

f) Diese stattliche Fülle alsdann in sterblichen Gliedern.
Bald durch Liebe zusammen in Eins gekommen sind alle
Glieder dem Leibe ertheilet in Frische des blühenden Lebens;
Bald auch wieder vom Hader dem argen getrennt auseinander,
Treiben umher sie entzweit, ein jedes am Rande des Lebens.

---

a) Bei Peyron. l. l. p. 28. — *b*) Plutarch. de amicor. multitud. opp. T. II. p. 95. — *c*) Bei Peyron. l. l. p. 46. — *d*) Aristot. de anima 3, 7. und de generat. animal. 1, 18. — *e*) Aristot. de insecabil. lineis ad fin. — †) Glieder, indem zugleich statt διὸ δύο zu lesen. — *f*) Simplic. ad Arist. phys. 8. Fol. 258. a. ed. Venet.

Glei-

Gleiches Loos dem Gesträuch und feuchtig hausenden Fischen,
Und bergsuchendem Wilde, wie flügelschwingenden Seglern.

— — —

a) Viele da Doppelgesichtes und Doppelbusige werden,
Stierbrut Menschenantlitzes, die wieder dagegen entstehen
Menschlicher Art Stierhauptes: So, bald durch Mannes Vermischung,
Bald auch Weibesgeburt, mit schattigen Gliedern gerüstet.

— — —

b) Nun jedoch, wie da Männern, die viel zu beklagen, und Weibern
Nächtliche Anreitzungen erregt das sondernde Feuer,
Dieses vernimm. Die Kunde ja ist nicht zielab, noch sinnlos.
Zeugungsganz entstanden zuerst die Gebilde der Erde,
Beiderlei Loos empfangend, des Wassers sowohl, wie der Scholle.
Die entsandte das Feuer, geneigt zu Verwandtem zu kommen,
Und sie zeigen noch nicht wo irgend lieblichen Gliedbau,

---

a) Aelian. hist. animm. 16, 29. — *b*) Simplic. ad Arist. phys. 2, 8, Fol. 86. b.

Oder Getön, noch auch dem Menschen einheimische Rede.

— — —

a) Denn am wärmeren Ort ist das Männliche worden der Erde:
Darum sind auch geschwärzet, so wie mannhafter die Männer,
Und weit mehr behaaret. — — —

— — —

b) Aber der Glieder Natur abgesondert ist, die in des Mannes,
Die in des Weibes dann. — — —

— — —

c) Wurd er †) in reine geströmet: doch Weiber entstanden von jenem,
Welcher das Kühle getroffen. — — —

— — —

d) Doch ihm auch die Begierde entweder beim Dauen der Mischung,

— — —

e) Klanglos Volk hintreibend der vielbefruchteten Tummler.

— — —

---

a) Galen. commentar. 2. ad Hippocrat. epidem. 6. T. V. opp. p. 472. — *b*) Aristot. de generat. animal. 4, 1. — *c*) Aristot. de gener. animm. 1, 18. — †) Der Antheil des Geschlechtssamens. — *d*) Plutarch. quaest. natur. T. II. opp. p. 917. C. — *e*) Plutarch. sympos. 5, 10. extrem.

a) Und zahm waren sie alle, so wie den Menschen ergeben,
Wild so und das Geflügel, sie waren entglühet von Sehnsucht.

— — —

b) Bäume immer belaubet und stets fruchttragend erblühten,
In der Fülle der Früchte der Luft nach ganz durch das Jahr hin.

— — —

c) Deshalb späte Granaten und zarterblühende Aepfel.

— — —

d) Solches nun bei den Muscheln, die meerheim, rückenbeschweret,
Wie bei Purpurtrometen und steingeschaletem Schildthier;
Wo du Erde gewahrest, das höchste Gehäute bewohnend.

— — —

— — — — aber den Igeln
e) Ist scharfstachlicher Borst gestarret empor am Rücken.

— — —

---

a) Der Scholiast zu Nicandri, theriac. p. 23. ed. Morel. — *b*) Theophrast. de causis plantar. 1, 14. coll. Plutarch. sympos. 3, 2, 2 — *c*) Plutarch. sympos. 5, 8. D. — *d*) Plutarch. l. l. 1, 2. B. — und die beiden letzten Verse auch de facie in orbe lunae c. 14. T. II. opp. p. 927. F. — *e* Plutarch de fortuna T. II. opp. p. 98. C.

a) Gleiches so Haar und Blätter und dichter Fittig der Vögel,
Schuppen auch sind geworden entlang die störrigen Glieder.

— — —

b) Also die hohen *α*) Bäum' eilegen auch, erst der Olive,

— — —

c) Wie auch die hohen Bäume und meereinheimischen Tummler.

— — —

d) Weifslicher Milchschleim *β*) ward am zehnten des achten der Monde,

— — —

e) Merkend dafs jeglichem sind Ausflüsse, welches geworden.

— — —

f) Lieber dem Wein zugesellt ist das Wasser, aber zum Oele
Willigt es nicht — — — — —

— — —

g) Von der Blüthe ist Wein am Stocke gegohrenes Wasser.

— — —

---

a) Aristot. meteor. 4, 9. et Olympiodor. ad h. l. — *b*) Aristot. de generat. animal. 1, 23. coll. Philopon. ad h. l. und Theophrast. de causis plantar. 1, 7. — *α*) μακρά nach Theophrast, statt des unpassenderen μικρά des Aristoteles bei Anführung dieser Stelle. — *c*) Athenaeus 8. p. 334. B. ed. Casaub. — *d*) Aristot. de gener. animm. 4, 8. — *β*) wörtlich: weifsliche Eidrung. — *e*) Plutarch. quaestt. nat. T. II. opp. p. 916. D. — *f*) Philopon. ad Aristot. de gener. animm. 2, Fol. 59. a. *g*) Plutarch. quaestt. natur. T. II. opp. p. 912. C. u. 919. D.

*) Zu dem bläulichen Lein des Safrans Blume gemischt wird.

— — —

b) So einathmet nun alles und wieder aus: Allen von Blut leer
Fleisches Gefäfse sind an dem äufsersten Körper verbreitet,
Und mit Riefen durchfurcht bei häufiger Mündung ist ihnen
Letzter Rand des Gehäutes durchausweg: dafs das Geblüt zwar
Still sey, aber dem Aether gelöst die Bahnung zum Durchgang.
Hier sofort, wenn nun das geschmeidige Blut hineindrängte,
Steiget brausend hinab der Aether wilden Gewoges;
Doch wie hinauf es eilt, er dann aushaucht. Als wenn ein Mägdlein
Spielt mit der Wasserglocke des wohleinsinkenden Erzes,
Wie sie den Lauf der Röhre, der zierlichen Hand angesetzet,
In den geschmeidigen Körper des graulichen Wassers getauchet,
Und ins Gefäfs nicht weiter das Nafs kömmt, sondern es hemmet

---

a) Plutarch de defectu oraculor. T. II. opp. p. 433. A. — b) Aristot. de respirat. c. 7.

Luftandrang inwendig auf häufige Oeffnungen stofsend,
Bis sie das dichte Geström' entdachete: aber alsdann auch,
Nach Entweichung der Luft nun, das dienliche Wasser hineintritt:
Eben so dann, wenn fafst das Gewässer den Boden des Erzes,
Wie sich durch sterbliche Hände der Lauf schlofs, oder der Ausgang,
Aether von Aufsen hinein verlangend das Wasser zurück hält
Um die Pforten des Oehres, das mifstönt, zwingend die Enden,
Bis sie die Hand nachliefs: dann wieder entgegen dem Frühern,
Während die Luft eindringet, das dienliche Wasser enteilet:
So das geschmeidige Blut auch, entlang durch die Glieder gereget,
Wenn es zurückgewendet einmal nach Innen eindrängte,
Kam die andere Strömung hinab gleich Wogengebrauses.
Doch wie hinauf es eilt, sie dann aushaucht wiederum rückwärts.

— — —

a) Fährte der thierischen Glieder mit seinen Niestern erspürend.

— — —

a) Plutarch quaestt. nat. opp. T. II. p. 917. E.

a) — — — Ihnen beiden *α*) wird einfaches Anschaun.

— — —

b) Daraus fügete Augen unzähmbare hehr' Aphrodite.

— — —

c) Als in Banden gehegt, in zärtlichen, sie *β*) Aphrodite.

— — —

d) Wie wenn da Ausgang sinnend Jemand sich ein Licht angeschüret
Strahlung des glühenden Feuers hindurch die winternde Nachtzeit,
Vor dem mancherlei Wind' abwehrende Leuchten entzündend,
Welche sodann zerstreuen den Hauch der wehenden Winde;
Aber der Schein enteilend, je mehr er wurde entfaltet,
Leuchtet entlang die Schwelle mit unbezwungenen Strahlen:
So auch verwahrt im Gehäute das uraltdauernde Feuer
Durch die dünnen Gewebe sich gießt kreisblickender Sehe,

---

a) Strabo, 8. p. 364. ed. Casaub. — *α*) wahrscheinlich den Augen. — *b*) Simplic. ad Aristot. de coelo cod. Taurin. Fol. 328. bei Peyron. l. l. p. 28. — *c*) Simplic. l. l. bei Peyron. — *β*) die Augen. — *d*) Aristot. de sensu c. 2. et Alex. Aphrodis. in seinem Commentar zu dieser Stelle Fol. 96. b.

Welche die Fülle der Feuchte behüteten, die da umströmet,
Aber der Schein auseilet, je mehr er wurde entfaltet.

— — —

a) Weil in den Armen der Liebe zuerst sie †) zusammengebildet.

— — —

Buch III.

Das Göttliche.

— — —

b) Dem nach, was gegenwärtig, sich Menschen ja mehret die Einsicht.

— — —

c) Wie viel andrem sie zugekehrt, so viel ihnen da immer
Anderes auch zu denken bevorsteht. — — —

— — —

d) Denn in die Glieder ist kurzsichtige Fassung gegossen,
Viel auch des Unheils kam, Wodurch gestumpfet die Sorgfalt.
Wenn dann winziges Theil unlieblichen Seyns sie erblicket

a) Simplic. l. l. bei Peyron. — †) die Augen. — *b*) Aristot. de anima 3, 3. und metaphys. 3, 5. — *c*) Aristot. metaphys. l. l. — *d*) Sext. Empir. adv. Mathematt. 7, 123. ff.

Schnellen Geschicks, so entschwebten sie aufgehoben dem Rauch gleich,
Nur bewufst eines solchen, worauf da jeder getroffen,
Allwärts umgescheuet. Doch das Ganze zu finden ersehnt er
Fruchtlos, solches unsichtbar ist Menschen, und nicht zu erhören,
Noch dem Gemüthe vernehmlich. Du nur der hieher getrieben,
Forsche denn, nicht vermag ja ein Mehreres sterbliche Einsicht.

— — —

a) Aber es ist des Schlechten gar sehr Siegreichem zu zweifeln;
Wie dagegen mir wird von der Muse Begründung geboten,
Merke, nachdem die Rede gesondert worden im Innern.

— — —

b) Doch ihr Götter den Wahn des Geredes solcher abwendet,
Und aus heiligem Mund' ausgiefst eine lautere Quelle.
Dir auch, gepriesen so viel, o Muse, weifsarmige Jungfrau,
Nahe ich, zu erhören, was sich Vergänglichen ziemet.

---

a) Clem. Alex. stromm. 5. p. 554. C. — *b*) Sext. Empir. l. l. 7, 124.

Send' antreibend daher der Frömmigkeit fügsamen Wagen,
Und dich bewältige nimmer die Blüthe gefeyerter Ehre,
Sterblich gebracht, zur Gewährung, noch mehr, als heilig, zu reden. —
Muth denn, und du wirst einst auf den Höhen thronen der Weisheit;
Denn ein jeder doch schaut im Begriff, *a*) wie jegliches klar ist,
Nicht Anschauen besitzend glaubwürdiger als da Gehörtes,
Oder Gehör tonrege, das über der Zunge Eröffnung,
Noch des anderen sonst, worinn' ein Pfad dem Verständnifs.
Hemme der Glieder *β*) Vertraun, bedenk wo jegliches klar ist.

— — —

a) Glücklich, welcher gewann die Fülle göttlichen Sinnes;
Elend welcher bewahret von Göttern die dunkele Meinung.

— — —

b) Nicht annahbar es ist, noch auch den Augen erreichlich
Unseren', oder mit Händen zu fahn: Welch' immer am Meisten

α) ἀθρεῖ παλάμῃ. — *β*) Sinne. — *a*) Clem. Alex. stromm. 5. p. 615. A. — *b*) Clem. Alex. l. l. p. 587. B. u. Theodoret. de curat. Graec. affect. diss. 1. Vol. IV. p. 713.

Von den Erkenntnifsbahnen gelangt zum Verstande der Menschen.

— — —

a) Denn nicht Glieder da sind versehn mit menschlichem Haupte,
Noch auch etwa dem Rücken entspringen Doppelgezweige,
Füsse nicht, eilende Knie', noch Verschämetes haarumhüllet.
Sondern hehrer Verstand †) und unnennbarer war nur alleine,
Mit den schnellen Gedanken durchdringend das Ganze der Welten.

— — —

b) Wisse, das Alles Verständnifs erhielt, und Theil an Besinnung.

— — —

c) Denn mit Erde beschaun wir die Erde, Wasser mit Wasser,
Himmlischen Aether mit Aether, mit Feuer so düsteres Feuer,
Sehnen mit Sehnen auch, wie Eifer mit grämlichem Eifer.

— — —

a) Ammonius ad Aristot. περὶ ἑρμηνείας Fol. 54. a. ed. Ald. Venet. 1503. Fol. (u. ed. Venet. 1545. 8. Fol. 172. b.) desgl. Tzetzes Chill. 13, 80 ff. (coll. Chill. 7, 520. ff. wo er jedoch nur die beiden letzten Verse anführt.) — †) φρὴν ἱερή. — b) Sext. Empir. adv. Mathemm. 8, 286. — c) Aristot. metaph. 3, 4, und de anima 1, 2. Sext. Empir. l. l. 1, 303, und 7, 92. nebst 120.

a) In den Tiefen des Blutes genährt, das strudelt entgegen,
Wo der Gedanke am meisten beweget wird bei den Menschen.
45†) Denn des Herzens Geblüt es ist Gedanke den Menschen.

— — —

b) — — — Doch nach Zufalls Wahl hat Alles Gedanken.

— — —

c) Der Nothwendigkeit Satzung es ist der Göttlichen Urspruch,
Ewiglich fort besiegelt mit weit umfassendem Eidschwur.

— — —

d) Mannigfaltiger Bildung des Sterblichen worden der Zeit nach.

— — —

50 *e*) Mit fremdartigem Kleide des Fleisches ringsher umhüllend.

— — —

f) Denn ich war ehmals schon so Knabe wie Mägdlein entsprossen,

---

a) Porphyr. bei Stobaeus. ecl. phys. p. 1026. coll. Etym. M. unter αἷμα. — †) oder auch: Denn das Blut es ist den Menschen Gedanke des Herzens, indem es heißt: αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα. — *b*) Simpl. ad Arist. phys. 2. Fol. 74. b. — *c*) Simplic. l. l. 8. Fol. 272. b. — *d*) Origen. contra Cels. 8, 53. — *e*) Porphyr. in Stobaei eclog. phys p. 1050. — *f*) Diog. Laërt. 8, 77. Clem. Alex. stromm. 6. p. 627. D. Olympiodor. ad Platon. Phaedon. c. 15. Philopon. ad Aristot. de anima. D. 16. (Fol. 32. b.) Athenaeus lib. 8. extrem. Suidas unter *Ἐμπεδοκλῆς*, u. a.

Staude so auch und Geflügel, untöniger Fisch in dem Meere.

— — —

a) Bei dem Gewild berglagernd', in Klüften ruhende Löwen
Werden sie, bald Lorbeer bei lieblichhaarigen Bäumen.

— — —

55 b) Weder war irgend bei jenen ein Gott Mars oder die Schlachtwuth,
Noch Beherrscher der Zeus, nicht Chronos oder Poseidon,
Sondern die Herrscherin Cypris, — — —
Welche dieselben mit frommen Abbildungen sich zuneigten,
Mit gemaleter Schöpfung und vielfach duftenden Salben,
60 Opfern der lauteren Myrrhn so auch, und des duftigen Weihrauchs,
Gelblichen Seimes Spend' alsdann ausschüttend am Boden.
Doch von des Stiers unvermischtem Geblüt nicht träufte der Altar.
Sondern es war ein solches bei Menschen die gröfseste Greulthat,
Nach zertrümmertem Leben die weidlichen Glieder genieſsen.

— — —

a) Aelian. hist. anim. 12, 7. — b) Athen. 12. p. 510. C. Porphyr. de abstinentia 2. p. 157. (coll. p. 158. u. 172.)

Die Läuterungen.

— — —

a) Freunde, die ihr bewohnt des gelblichen Acragas Hauptstadt
Auf den Höhen der Burg, sich guter Werke beeifernd,
(Frommgeweiheter Bord für den Geist, unversuchet in Bosheit,)
Gruſs euch. Aber ein Gott der selig, nicht mehr ersterbend,
Gelt' ich euch von allen geehret, wie es sich zeiget,
In Umhüllung der Opferbind' und von Kränzen des Festmahls.
Wenn ich mit diesen gekommen hin zu den blühenden Städten,
Werd' ich von Männern und Frauen gefeiert. Solcher da folgen
Tausende, die ausfragen, wohin zum Heile der Richtsteig:
Diese der Weissagung bedürftige, jene bei Krankheit
Allerlei Art erforschen zu hören treffenden Zuspruch.

— — —

b) Doch was neig' ich mich dem, als groſse Sache beginnend,

---

a) Diog. Laert. 8, 62. bis auf den eingeklammerten Vers, den Sturz hier nicht unpassend aus Diodor. Sicul. 13, 83. einschaltet, wo er auch schon auf die Agrigentiner bezogen wird. — *b*) Sext. Empir. adv. Mathemm. 1, 302.

Wenn über Menschen ich stehe, den sterblichen, Mordes erfüllten.

— — —

a) — — — Nüchtern seyn von der Bosheit.

— — —

15 b) Wehe, daſs nicht vorlängst mich getilgt unerbarmender Tag hat,
Eh mit den Lippen ich sann auf unselige Werke der Fleischkost.

— — —

c) Doch es †) ist nicht rechtmäſsig den einen da, anderen unrecht:
Sondern allen Gesetz ist dies, durch den Aether, der weithin
Herrschet, beständig verbreitet es war, und die endlose Heitre.

— — —

20 d) Lasset ihr nicht von dem Mord, dem schreienden? Sehet es nicht ein,
Wie ihr einander verschlinget im Leichtsinn eueres Herzens?

— — —

e) In der Gestalten Verwandlung der Vater den theueren Sohn greift,
Schlachtet ihn mit Gebet, der Bethörete: Aber sie nahen,

a) Plutarch. de ira cohibenda, T. II. opp. p. 464. B. — b) Porphyr. de abstinentia 2. p. 181. — c) Aristot. rhetor. 1, 13. — †) Nämlich Lebendiges zu tödten, wie Aristot. ausdrücklich vorausschickt. — d) Sext. Empir. adv. Mathem. 9, 129. — e) Sext. Empir. l. l.

Die den Flehenden opfern; doch jener, der achtlos mit Dräuen
Schlachtete, drinnen im Hause bereitet verderbliches Gastmahl.
Also auch nehmend der Vater den Sohn, und die Mutter die Kinder,
Nach zertrümmertem Leben des theueren Fleisches genieſsen.

— — —

a) Aermsten ihr, Allerärmst', enthaltet die Hand von den Bohnen.

— — —

b) (Es ist gleich zu essen die Bohn' und Gebärender Fruchthaupt.)

— — —

c) Von dem Laube des Lorbeers ist durchaus zu enthalten.

— — —

d) —

---

a) Gellius Noct. Att. 4, 11. (dagegen legt Didymus in Geoponic. 2, 35, 8. diesen Vers dem Orpheus, so wie Marcilius ad aurea carm. v. 21. dem Pythagoras bei). — *b*) Dieser Vers wird von Didymus l. l. ebenfalls dem Orpheus beigelegt, von andern spätern dem Pythagoras, obgleich ihn die älteren nur in Beziehung auf den Verfasser unbestimmt angeben, so z. B. sagt Athenaeus 2. p. 65. F. einfach, dafs so οἱ φιλόσοφοι sagten, wie der obige Vers sich ausspricht, was Sturz wohl mit Recht auf die Pythagoräer bezieht. Vossius de philosophor. sect. 6, 38. p. 43. Jen. 1705. 4. Needham zu den Geopon. l. l. und Fabricius bibl. Graec. Vol. 1. p. 160. ed. Harles sind geneigt, ihn dem Empedocles beizulegen. — *c*) Plutarch. Sympos. T. II. opp. p. 646. D.

a) — — — Leichnam', Auswurfs mehr als der Koth —

— — —

b) Nun denn umhergescheuchet von schwerbelastender Bosheit
Athmet herzinnig noch nicht ihr auf von den kläglichen Sorgen!

— — — .

c) Schöpfend aus fünffachem Quell mit unbezwungenem Erze.

— — —

d) Welcherlei Mittel geworden ein Schirm vor Uebel und Alter
Merke, da ich nur dir allein vollende dies alles.
Kraft unermüdlichen Wind's du stillen wirst, der auf die Erde
Stürmend mit seinem Wehen zu Grunde richtet das Saatfeld.
Wiederum wenn du es wolltest, du bringst rückstrebenden Windshauch;
Schaffest alsdann aus dem Schauer, dem dunkelen, günstige Trocknung
Für die Menschen, und schaffest so auch aus Trockne des Sommers

a) Scholia Porphyr. ad Homer. Il. ω. 54. und Eustath. ad Il. ω. p. 1338, 46. — *b*) Clem. Alex. protrept. p. 17. A. — *c*) Theon Smyrnaeus in eorum quae in Mathematicis ad Platonis lectionem utilia sunt, expositione, notis illustrat. ab Ismaël. Bullialdo. Paris. 1644. 4. c. 1. p. 19. — *d*) Diog. Laërt. 8, 59, Suidas unter ἄπνοος, Tzetzes Chill. 2, 906.

Baumernährende Güsse, Erfrischung in Sommerungsgluthen;
Führst dann herauf aus dem Hades die Kraft des getilgeten Mannes.

— — —

a) (Doch wenn den Leib verlassend zum freien Aether du kamest,
Wirst unsterblicher Gott du, seliger, nicht mehr ersterbend.)

— — —

b) Endlich aber auch Seher, und Weihesänger und Aerzte,
So wie Fürsten des Kampfes sind da bei irdischen Menschen;
Und von hier blühen sie wieder als Götter an Range die Besten.

— — —

c) Gastgenossen †) mit andern Unsterblichen, und an der Tafel
Ledig von menschlicher Sorg', ohne Tod, vom Zwange befreiet.

— — —

a) Diese Verse, welche am Schlusse der goldnen Sprüche stehen, legt Jamblichus (in seinen unedirten theologum. arithmetic.) nach Fabricius Versicherung (ad Sext. Empir. adv. Mathemm. 1, 302. p. 283) dem Empedocles bei. — b) Clem. Alex. stromm. 4. p. 534. C. und Theodoret de curat. Graec. affect. diss. 8. T. IV. opp. p. 911. — c) Clem. Alex. stromm. 5. p. 607. B. und Euseb. praep. Evang. 13. 13. — †) Die gefallenen Geister, als nach einem heiligen menschlichen Leben wieder selig.

Gedruckt bei A. W. Hayn.

Nachtrag.

Versuchte Nachbildung eines ironischen Epigramms von Empedocles, auf den Arzt und Sophisten Akron, als sein Sohn von den Agrigentinern ein Ehrendenkmal für den Vater verlangte, was Empedocles durch eine Rede in der Volksversammlung verhinderte, indem er es lächerlich machte, ironisch den Sohn fragend, was er für eine Inschrift auf das Denkmal gesetzt wissen wollte, ob etwa eine solche, wie:

a) „Akron, achtbaren Arzt Agrigents von achtbarem Vater
„Felsenkrone begräbt hoch achtbarester Stadt."

Das griechische Epigramm lautet so:

Ἄκρον ἰητρὸν Ἄκρων', Ἀκραγαντῖνον, πατρὸς ἄκρα
Κρύπτει κρημνὸς ἄκρος πατρίδος ἀκροτάτης.

Und aus den *Περσικοῖς* des Empedocles:

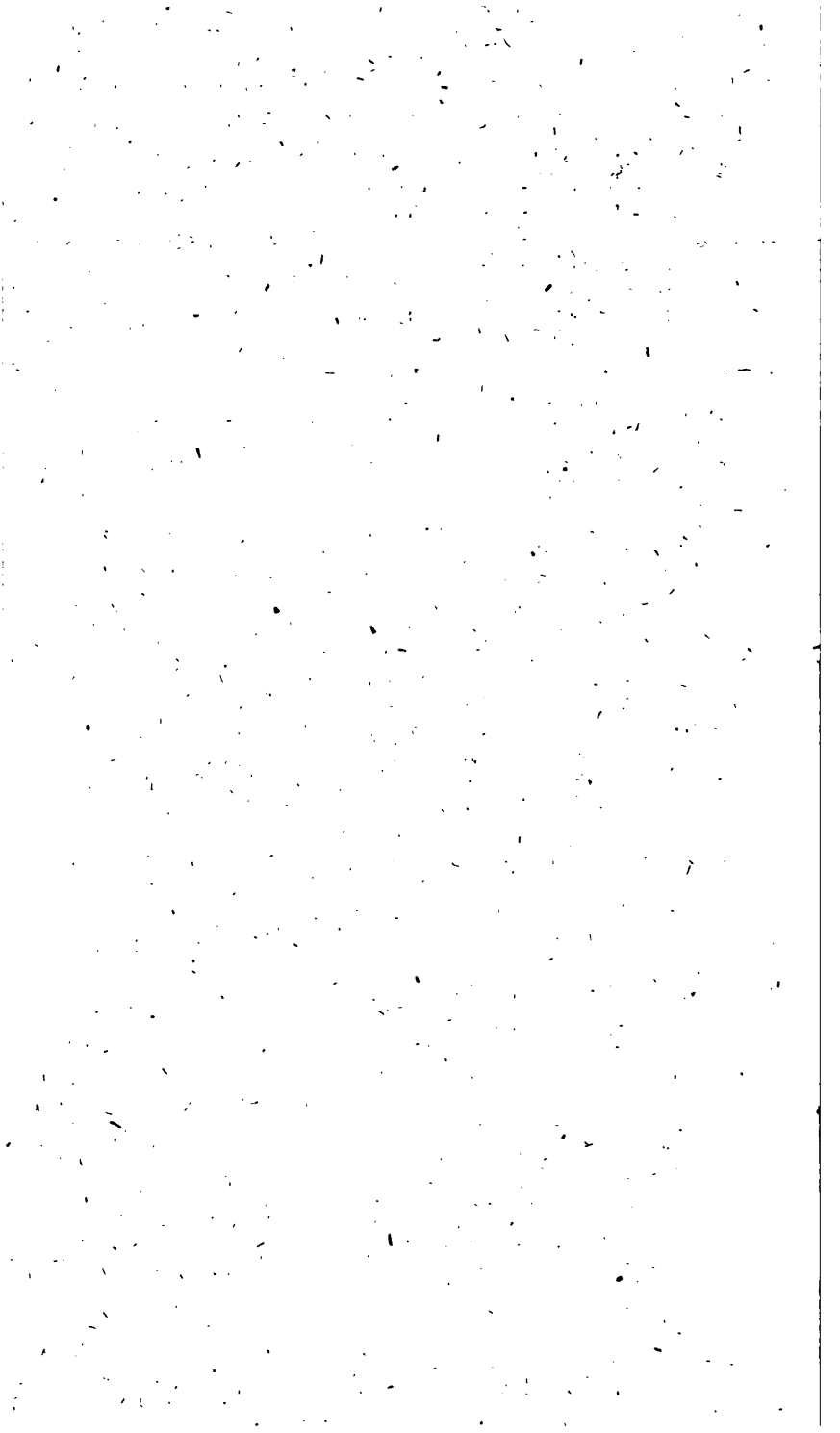
b) Mischend Wasser und Mehl in einander. — — —

a) Diog. Laert. 8, 65; so wie es auch andre anführen, wie Hesychius Miles., Suidas unter *Ἄκρων*, und Eustath. (zu Homers Odyss. *ι*. p. 1634, 10. ed. Rom.), letzterer jedoch ohne den Namen des Empedocles zu nennen; nach Diog. Laërt. legten es einige auch dem Simonides bei. — *b*) Aristot. problemm. 21, 22. (wo er hinzufügt, die Stelle sey aus den Persicis), und meteorol. 4, 4, wo Olympiodor. u. Alexander Aphrodis. es ohne genügenden Grund allgemeiner verstehen wollen, so dafs Mehl überhaupt das Trockne, Wasser das Feuchte sey.

Verbesserungen.

S.	12	Z.	10	von oben	statt Betrachtung;	zu lies:	Betrachtung zu;
-	20	-	4	v. - -	überhaupt	-	überhaupt
-	31	-	6	v. unten	- zwar der Demuth	-	zwar nicht der Demuth
-	37	-	10	v. oben	- Treue	-	treue
-	52	-	1	v. unten	- ἐξολλυθαι	-	ἐξόλλυσθαι
-	57	-	1	v. - -	die Naturkunde	-	der Naturkundige
-	59	-	12	v. oben	- geben	-	haben
-	56	-	6	v. unten	- νὶ	-	νὸ
-	65	-	7	v. oben	- sagt	-	singt
-	80	-	2	v. unten	- ist dieses	-	ist jenes
-	86	-	16	v. oben	- nun	-	nur
-	87	-	21	v. - -	höberer	-	hehrer
-	94	-	8	v. - -	Serblichkeit	-	Sterblichkeit
-	97	-	1	v. - -	des Fleischessens	-	das Fleischessen
-	128	-	10	v. unten	- eine,	-	eine
-	135	-	7	v. oben	- (ll. ll.)	-	(ad Aristot. phys. 1. Fol. 7. b. coll. de coelo 1. Fol. 32. a.)
-	139	-	1	v. unten	- au	-	auf
-	142	-	17	v. oben	- erstlich	-	zunächst
-	143	-	13	v. unten	- er	-	es
-	150	-	9	v. oben	- ἐπικρατῆ	-	ἐπικρατῆ
-	153	-	14	v. - -	- ausschliefsend	-	anschliefsend
-	178	-	17	v. - -	- den	-	dem
-	182	-	12	v. - -	- als auch	-	auch
-	184	-	12	v. unten	- doch jedoch	-	doch
-	184	-	5	v. -	Maturphilosophie	-	Naturphilosophie
-	190	-	3	v. oben	Schriftstelser	-	Schriftsteller
-	195	-	13	v. - -	- Ungesatlet	-	Ungestaltet
-	209	-	13	v. unten	- eine	-	seine
-	212	-	10	v. - -	- ὐδονὰς	-	ἡδονὰς

S.	214	Z.	6	von oben	statt	puella	lies:	puellam
-	216	-	14	v. -	-	unterschieden	-	unterscheiden
-	220	-	15	v. -	-	Rhytmus	-	Rhythmus
-	225	-	8	v. -	-	das	-	daſs
-	225	-	14	v. -	-	len der Menschenbildung	-	len
-	233	-	10	v. -	-	ausstoſsen	-	ausgestoſsen
-	245	-	11	v. -	-	Lich	-	Licht
-	251	-	7	v. unten	-	dies	-	das



This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

MAY 28 [illegible] ILL

7-416935

Ge 2.56
Die weisheit des Empedocles nach ih
Widener Library
005935391
3 2044 085 112 118